Abdelwahab Meddeb | İslamın Hastalığı



Abdelwahab Meddeb

İslamın Hastalığı



metis

Abdelwahab Meddeb
İslamın Hastalığı

Günümüzdeki İslam kendi geleneklerinin ve tarihinin zenginliğinden mahrum kalmasına yol açan entegrizm hastalığından mustariptir. Abdelwahab Meddeb, tutkulu bir dille kaleme aldığı bilgilendirici eserinde bu hastalığın şeceresini çıkarıyor ve İslam'ın bağrındaki çoğulcu geleneği vurguluyor. Batılı İslam araştırmacılarının ve İslamcı fundemantalistlerin ortak yanılgılarını sergilerken, Batı'yla İslam'ın yakınlaşabilmesi için yeni yollar öneriyor.

11 Eylül saldırısına yanıt olarak yazılan bu eserde, İslam'ı cihatla bir tutan anlayışın köklerine iniliyor ve yedinci yüzyıl Medine'sinden başlayan İslam tarihi on sekizinci yüzyıl Arabistan'ında Vahhabilik'in kuruluşuna kadar takip ediliyor. İslam uygarlığının altın çağına damgasını vuran yaratıcılık ve çoğulculuktan uzaklaşılmasıyla gerileme ve yoksulluk evresine geçildiğinin altını çizen Meddeb, Batı'nın dışlayıcı ve sömürgeleştirici politikalarının bu süreçteki rolüne de değiniyor. Dünyada daha fazla savaşa ve sefalete neden olan yeni Batı-İslam zıtlaşmasına cesur ve sorgulayıcı bir yaklaşım getiren bu kitabın ülkemizde yaşanan süreçler açısından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz.



Metis Tarih Toplum Felsefe
ISBN 975-342-501-5



Metis Yayınları
www.metiskitap.com
9 500 000 TL
9.50 YTL

Abdelwahab Meddeb

İslamın Hastalığı

Abdelwahab Meddeb, yazar ve şair. Tunus'ta doğdu, Paris'te yaşıyor. Uluslararası bir dergi olan *Dédale*'in yöneticisi, Paris X-Nanterre Üniversitesi'nde karşılaştırmalı edebiyat dersi veriyor. *Esprit, Communication, Dédale* gibi dergilerde yazıları, çok sayıda kitabı yayımlandı. France Culture radyosunda "İslam Kültürleri" adlı bir program yapıyor.



Metis Yayınları
İpek Sokak 9, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

İslamın Hastalığı
Abdelwahab Meddeb

Fransızca Basımı: La Maladie de l'Islam

İlk Basım: Şubat 2005

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen, Bülent O. Doğan
(Arapça yazımlardaki yardımları için Adil Baktıaya ve
İsmail Kara'ya teşekkür ederiz)

Kapak Tasarımı: Emine Bora
Kapak Resmi: Nakkaş Osman, "Balıkçılar Loncasının Geçişi"
(*Sûrnâme-i Hümâyun*, 1582) minyatüründen kolaj.

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.
Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

ISBN 975-342-501-5

Abdelwahab Meddeb

İslamın Hastalığı

Fransızcadan Çeviren:

Haldun Bayrı



metis

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm

Kızağa Alınmış Olmayı Kendine Yediremeyen İslam

1

11 EYLÜL'DE ABD'yi kalbinden vuran çarpıcı saldırı cinayetten başka bir şey değildir. İslamcılar tarafından işlenmiş bir cinayet. Bu eylemler, giderek tırmanmakta olan bir dizi terörist eylemin doruk noktasını oluşturmaktadır. Ben bu eylem dizisini, 1979 yılından, yani İran'da Humeyni'nin zaferine ve Afganistan'ın Sovyet birlikleri tarafından işgaline tanık olduğumuz yıldan başlatıyorum. Bu iki olay, entegrist hareketlerin güçlenmesini ve ideolojilerinin yayılmasını kayda değer ölçüde kolaylaştırmıştır. Bu ideolojinin nasıl biçimlendiğini anlamak için epey gerilere gitmek gerek. Kelamın –Kuran'ın ve Sünnet'in– entegrist bir okumaya elverişli olduğu yerleri tanımak gerek. Burada söylenenler içinde sadece savaş çağrısına kulak verenlerin, kelamın neresinde kendilerini yüreklendirecek yollar bulduklarını ortaya çıkarmak için, tefsir ve ilahiyat geleneğine tekrar bakmak gerek. Geleneğin nerede direndiğini; bu geleneğin içinde filizlendiği alanda kendini dışavurmayan, yeni bir yorumu varedebilmek için onun ne yönde zorlanabileceğini keşfetmek gerek. Bu kelamı zamanımızdaki zihinsel manzaranın şartlarına göre okuyup okuyamayacağımızı bilmek önemlidir. Barış zamanında düşman mefhumunu genelleştirerek İslam'ın kahramanlık veçhesini yolundan saptıran sahtekârlıkları ve hileleri de kınamak gerekmektedir. Bu operasyonun arkasındaki çömezler, tekfiri, aforozu ve cihadı evrenselleştirdiler; oysa gelenek, bu meselelere temas ederken çoğu zaman temkinli davranmıştır. Varoluş gerekçelerini unuttukları için, yaşam ilkesi ve zevke düşkünlük üzerine kurulu bir geleneği ölüme doğru iç karartıcı bir yarışa dönüştüren canavarların üretildiği güzergâhın bulunması aciliyet arz etmektedir.

New York'taki İkiz Kuleler devasa bir toz bulutu içinde çöktüğü gün; etnik, dini ve ulusal çeşitlilikleriyle yaşadıkları kentin kozmopolitliğine işaret eden binlerce masum insanın, tüm dünyanın gözü önünde can verdiği an; hemen o anda, televizyonlar Filistin ve Lübnan'daki sevinç gösterilerinin görüntülerini verdiler. İnsani açıdan pornografik, siyasi açıdan da felaket olan bu görüntülerin marjinallikleri daha sonra fark edildi; siyasi yetkililer sokağın önüne geçmeyi ve biraz edepli davranma çağrısında bulunmayı başardılar. Ama bu görüntülerin, İslam kitleleri içindeki birçok özne tarafından paylaşılan bir duyguyu ve heyecanı yansıttığını da biliyorum. Cinayete sevinebilen bir öznenin hangi badirelerden geçmiş ya da nasıl bir terbiyeyle yetişmiş olduğunu anlamaya çalışıyorum.

Bu sefilliğin içsel ve dışsal nedenleri var. Elinizdeki kitapta benim sorumluluğum, asıl olarak, dışsal nedenleri gözlerden saklamadan ya da ihmal etmeden, içsel nedenlerin üzerine eğilmektir. Kendi tarafındakilerin sapmalarına işaret etmek ve onları körleştiren durumlardan söz açmak bir yazarın görevleri arasındadır. Deyim yerindeyse, önce kendi kapımın önünü süpürmek istiyorum. Fransızca yazılan bu metin, Fransızca bilen ve kendi İslami kökenlerinin başına gelen felaketle şu ya da bu şekilde ilgilenen çok sayıda okur tarafından okunacak. Her tür okura sesleniyorum; ama özellikle, simgesel olarak benim gibi İslam inancı içinde yetişmiş okurları düşünüyorum.

Her bünyenin kendine özgü bir hastalığı vardır. Bu hastalık bazen o kadar bulaşıcı bir hale gelir ki bilinçleri harap eden bir salgına dönüşür. Voltaire, 9 Mart 1762'de Jean Calas'nın Toulouse Mahkemesi tarafından ölüme mahkûm edilmesiyle başlayan Calas Davası'na kadar can yakmayı sürdürmüş olan hoşgörüsüzlük hastalığını böyle tahlil etmişti. Aydınlanma filozofu bu davaya cevap olarak Ekim 1762'den itibaren, Calas'nın itibarının iade edilme sürecinde, *Hoşgörü Üzerine*'yi kaleme almıştı. Bu kitap Nisan 1763'te Cenevre'de yayımlandı. Voltaire, bu eserde, Protestanların Paris'te ve taşrada katledildiği Saint-Barthélemy gününden (24 Ağustos 1572) itibaren Katolik fanatizminin yol açtığı hunharlıkları özetler. Fanatizmin yayılma nedenlerinden biri, halk arasında batıl inançların tu-

tunmasıdır; bu ölümcül hastalığı tedavi etmenin en iyi yolu da, daha çok sayıda insanın aklını kullanmasını sağlamaktır. Voltaire'in kitabında "hastalık" sözcüğü, halkı, onları fanatizme yatkınlaştıran batıl inanç ortamında tutan jansenistlerden söz ederken geçer. Bahsettiğim konunun vahameti nazarında yersiz görünebilecek olsa da, okura Ferney üstadının keskin istihzasını gösteren aşağıdaki pasajı alıntılamakta sabırsızlanıyorum:

> Bir kenar mahallede birkaç bağnaz varsa, sadece halkın en alt tabakasına saldıran bir bit hastalığı var demektir. Fransa'da her sabah, tüccarların dükkânlarına da senyörlerin konaklarına da akıl nüfuz eder. Demek ki bu aklın ürünlerini işlemek gerekir.[1]

Thomas Mann da Alman hastalığını tedavi etmeye uğraştığı için, *Venedik'te Ölüm*'ün (1919) büyütülmüş ve radikalleşmiş hali olan (1947'de yayımlanan) *Doktor Faustus'un Güncesi*'ni yazmak zorunda kalmıştır. Yazar bu kitapta, Alman düşüncesine ve sanatına, bunun doğal sonucu olarak da bizzat Cermen halkına pek çok zararı dokunan Prometheusçu anlayışın aşırılıklarını kınar. Mann bu romanda,

> iblisle bir anlaşma yaparak kültür bunalımının zorluklarından kaçışı; engelleri ne pahasına olursa olsun sarsmaya azmetmiş ve kısırlığın tehdidi altındaki kibirli bir beynin açlığını; çökmeye adanmış bir mutlulukla kitlelerin faşist sarhoşluğu arasındaki paralelliği,[2]

gösterme niyetindeydi.

Thomas Mann Nietzsche'yi düşünüyordu. Yine *Doktor Faustus'un Güncesi*'nde, iki sayfa sonra, bariz gerçeğin teyidi vardır: Uydurduğu müzisyen karakterinin adı verilmeyen modeli *Trajedinin Doğuşu*'nun yazarıdır. Alman hastalığı Nietzsche'yi esirgememiş olsa da, İslam'ın tahlil etmeye çalışacağım hastalığının ortaya çıkışını kolaylaştıran içsel durumu aydınlatmak için, onun ahlak psikolojisi kavramlarından birini kullanacağım. Katolikliğin hastalığı fanatizm, Almanya'nın hastalığı nazizm olduysa, İslam'ın hastalığının

1. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, s. 131, GF-Flammarion, Paris, 1989.
2. Thomas Mann, *Journal du "Docteur Faustus"*, s. 27, Almancadan çev. Louise Servicen, Christian Bourgois, Paris, 1994.

da entegrizm olduğu kesindir.

Tez budur. Yukarıda söylediklerime bakıp da iyi İslam'la kötü İslam'ı birbirinden ayırt etmek gerektiğini, birine saygı gösterip diğerini kınamak gerektiğini ilan ettiğim zannedilmesin. Entegrizm İslam'ın deformasyona uğramış bir biçimidir demeye de getirmiyorum. Herkesin bildiği gibi İslam'da, kesin yetkiyi meşru olarak elinde tutan bir kurum yoktur; ama gelenek içinde, kelama giriş yolları iyi korunmuştur: Kelamı konuşturmak ya da kelam adına konuşabilmek için özel koşullara riayet etmek gerekir. Gelgelelim, bu kurallara aykırı biçimde kelama ulaşılması engellenmedi. Sadece zamanımıza özgü bir olgu da değil bu. Tarih, bu olgunun kışkırttığı felaketleri pek çok kez kaydetti. Öte yandan nüfus artışı ve demokratikleşmenin etkisiyle yarı okumuşlar çığ gibi çoğaldı ve kelama dokunma yetkisini kendinde görmeye aday insanların sayısı daha da arttı. Sayılarıyla birlikte yırtıcılıkları da artmaktadır.

Kuran'ın kelamı, kelimesi kelimesine okunduğunda, entegrist tasarının işaretlerini taşıyan alanda bir yankı bulabilir: Onu kendi dar kıvrımlarına sokmaya çalışan kişiye boyun eğebilir. Bunu bertaraf edebilmek için, kelamın yorum arzusuyla beslenmesi uygundur. İyi İslam'ın kötü İslam'dan ayırt edilmesindense, İslam'ın yeniden tartışma ortamını bulması, fikir çoğulluğunu yeniden keşfetmesi, anlaşmazlığa ve farklılığa yer açması, komşusunun başka türlü düşünme özgürlüğüne sahip olduğunu kabul etmesi yeğdir; entelektüel tartışma yeniden haklarına kavuşmalı ve kendini çoksesliliğin koşullarına uyarlamalı, gedikler çoğalmalı, oybirlikçilik son bulmalı, Bir'in sabit cevheri ele geçmez bir atom demeti halinde saçılmalıdır...

Dışsal nedenlere gelince, İslam'ın bünyesini kemiren hastalığı başlatanın bu nedenler olmadığı söylenebilir. Ama bu hastalığın katalizörü olduklarına hiç kuşku yoktur. Onlar yüzünden hastalığın şiddeti iki katına çıkmaktadır. Eğer bir mucize eseri bu dışsal nedenler kaybolmaya başlasaydı, İslam'ın hastalığı da onlarla birlikte kaybolur muydu bilmiyorum; ama mikroplarının ortaya çıkması ve yayılması için elverişli ortamı bulamazdı. Bu dış nedenler nelerdir? Bunlar, birbirine bağlı olarak, İslam'ın Batı tarafından içsel bir öte-

kiliğin temsilcisi olarak tanınmamasıdır; onun dışlanan statüsüne hapsedilme biçimidir; Batılının, çıkarı gerektirdiği zaman kendi ilkelerini inkâr etme tarzıdır; son olarak da Batılının (günümüzde Amerikalının) fütursuz hegemonyasını çifte standarda dayanan bir siyasetle yürütmesidir.

Burada, eski dünyada, çok sayıda kişi, suçu meşrulaştırma amacını gütmeseler de, New York ve Washington'daki saldırıların yanlı bir güç üzerine kurulu Amerikan politikasına bir cevap olduğunu düşünmektedir. Bu düşünce, Ulusal Güvenlik Konseyi'nde Clinton'ın eski danışmanı olan liberal Robert Malley'in de hatırlattığı gibi, bizzat Amerikalıları da sarsmış görünüyor:

> ...Arap ülkelerinde, Avrupa'da ve bir avuç Amerikalı entelektüel arasında, baş sorumlunun Amerikan politikası olduğu manasına gelecek sözler edildi: Irak'a karşı yaptırımlar ve bombardımanlar, İsrail yanlısı tutum, baskıcı rejimlere destek... Teröristlerin seçtiği hedef bunlarla açıklanıyormuş. ABD kendi politikasının mı kurbanı oldu? Gösterilen gerekçelerin mantıksal yetersizliği bir yana, bunun kabul edilmesinin zor olduğu anlaşılmalıdır.[3]

Amerikan sağduyusuna ters gelse de, öncelikle okullarda öğretilen basit varsayımlar gibi zikredilen üç nedenin tam da İslam'ın hastalığını sürdüren ve yaygınlaşmasına katkıda bulunan nedenler olduğunu belirtmekte ısrarlıyım. Daha sonra da, bu tür gerekçelerin neresinin mantıktan yoksun olduğunu soruyorum kendi kendime. Bu politikanın, onu tasarlayanlar ve hayata geçirenler dışında kim için "kabul edilmesi zor" olduğunu da... Malley'in açığa vurduğu ihtiyat payları, hiçbir kanıtla desteklenmeyen iddialardır. İkiz Kuleler'i ortadan kaldıran ve Pentagon'un bir cephesini yakıp kavuran saldırıları açıklamak için bu gerekçelerin yeterli olmadığını kabul ediyorum; ama sonradan meşrulaştırma zemini olabilir. Benzer düşünceler sadece Müslümanlar ya da Araplar tarafından ifade edilmedi; Avrupalıların ve Fransızların ağzından da bunları işittim. Bunu illе de ilkel bir Amerikan aleyhtarlığına indirgemenin gerekli ol-

3. Robert Malley, "Surprises et paradoxes américains", *Le Monde*, 31 Ekim 2001.

duğunu sanmıyorum (içinde böyle bir duygu barındırıyor olsa bile).

Eğer bir ülke, bir halk, bir devlet, dünyanın lideri kalmak istiyorsa, hükmetme biçimi hakkaniyetli olmalıdır. Açık olmak için, savaş üzerine kurulu *emperyalist* bir politika ile, barışı ayakta tutma kaygısı güden *emperyal* bir politika* arasında seçim yapmanın gerekli olduğunu söyleyeceğim. İmparatorluk politikası, dünyada tezahür eden çatışmalarda hakem olmayı ve hiçbir yerde hem yargıç hem taraf olmamayı öngörür. İmparatorluk politikasının son tezahürlerinden birindeki başarılı kesitleri örnek vermek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük hükümdarları Fatih Sultan Mehmet (1451-81) ya da Kanuni Sultan Süleyman (1520-66) dönemlerinde yaşananları zikredebiliriz: Bu hükümdarlar, Akdeniz kıyılarında İskender tarafından benimsenen, Romalılar tarafından sağlamlaştırılan, Bizanslılar tarafından Kutsal Roma İmparatorluğu çerçevesinde restore etme çabalarıyla sürdürülen imparatorluk yapısını devam ettirmek istemişlerdir. Osmanlılar, Yakındoğu diyarlarını her zaman mozaik gibi kaplamış olan azınlıklar ve milletler arasındaki çatışmaları bu yaklaşımla denetim altında tutmuşlardır. Yaşanan duyguların ötesinde, çok sayıda kişi 11 Eylül olaylarının Amerikan politikasındaki bir yetersizliğe cevap olabileceğini tespit etmiştir. Amerikan politikası, bazı bölgelerde İslam'la, ya da onun elle tutulur simgelerinden herhangi biriyle ilgili girişimlerde, imparatorluk politikasından ziyade emperyalist politikayı andırmıştır.

New York'ta, Washington'da ve Pennsylvania'da dehşet saçarak ölen bu insanlar kimlerdir? İslam'ın hastalığına yakalanmış olmalarının ötesinde, hepsi zamanlarının çocuklarıdır; dünyanın Amerikanlaşmasının[4] saf ürünleridir: Kafalarında ve ruhlarında mesken

* Bir imparatorluk politikası. (ç.n.)

4. Metin boyunca ara ara bu mefhumu açıklamayı sürdüreceğiz. Amerikanvari davranışların ne derece evrenselleştiği, Italo Calvino'nun *Amerika Dersleri* (*Gelecek Binyıl İçin Altı Öneri*, çev. Kemal Atakay, Can, İstanbul, 1994) adlı eserinde görülebilir. OuLiPo adıyla bilinen Fransız edebiyat grubundan olan yazar, 1959'da, Amerikan gündelik yaşamına ait olan ve okyanusun öteki tarafında yolculuğa çıkan bir Avrupalıyı şaşırtan birçok olgu karşısında hayretini gizleyemiyordu; oysa kırk yıl sonra, artık bu olgular herkes tarafından öylesine benimsenmiştir ki, Avrupa'da da, başka yerde de hiç kimseyi şaşırtmamaktadır.

tutan arkaizmi dönüştürme gereği duymadan dijital sistemi çocuk oyuncağına, televizyonu belleğe çevirenler de bunlardır. Olaydaki teknik ve "estetik" başarı buradan gelmektedir. Teröristler teknolojinin tüm araçlarını ustaca kullanmış ve eylem görüntülerinin ayrıntılarını dahi hesaplamışlardır. İlk kuleye çarpan uçakla ikinci kuleye çarpan uçak arasında yirmi dakika bırakılmasının bile, uçağın hedeflediği noktaya çarparken yaptığı dönüşün kameralar tarafından çekilebilmesini sağlamak için tasarlandığı düşünülebilir. Yaşadığımız dönemdeki tüm tekniklerin azami bir biçimde kullanıldığını, olayın gerçekleşmesiyle tüm kıtalara yayılmasının neredeyse eşzamanlı olduğunu gördük. Dünyanın Amerikanlaştığı çağda insanlığın televizyon önünde birleşmesinin ve tekniğin evrenselleşmesinin sonuçlarından biridir bu.

Bilimden ziyade teknik üzerinde duruyorum. İslam dünyası 17. yüzyıldan beri bilim üreticisi değildir; 19. yüzyılın ortalarından itibaren, vaktiyle kentlerini aydınlatmış olan bilimsel kafayla yeniden bağ kurmak için sonuçsuz çabalara girişmiştir. Ama sömürgecilik sonrası (1960'lı yıllarda başlayan ve savaştan sonra dünyanın Amerikanlaşmasının ilk örneklerine denk düşen) dönemde, İslam'ın bazı kolları, makinanın icadı ya da üretiminden ziyade işleyişiyle ilgilenen teknik üzerinde hâkimiyet kurmayı başarmıştır. Teknik söz konusu olduğunda özne, hayata geçirilmesi yüksek bir hâkimiyet gerektiren bilimsel sürecin gerisinde kalmış olur.

Daha önce söylediğimiz ve ileride yine tekrarlayacağımız gibi, bu teröristler dünyanın Amerikanlaşmasının çocukları değil midir? Hâkim durumdayken tahakküm altına alınan İslami öznenin acısını çektiği, iyileşmemiş yaranın çocukları. İçinde bulunduklarını düşündükleri boyun eğme halini reddeden ve ait oldukları bünyenin hegemonyasını tekrar kurmayı, tüm yeryüzünde tatil gününü (pazar yerine) cuma yapmayı, Hıristiyanlığın başlangıcını hatırlatan Miladi takvimin yerine Hicri takvimi getirmeyi düşleyen çocuklar. Karikatürleştirmiyorum. Sağda solda dağıttıkları ve bazılarına rastladığım saçmalıklardan yola çıkarak tahayyül ediyor ve genelleştiriyorum. Ama öncelikle bu saçmalıkların hangi özgül tarihsel sürecin ürünü olduklarını görelim. Çeşitli değerlendirmelerden çıkartılan

sonuçlara dayansalar bile, her şeyden önce geçmişten devralınan hiçbir sebebin cinayetlere gerekçe oluşturamayacağını belirtmeliyiz. Dahası, duruma açıklık getirebilmek için, meseleye nihilizme yönelmiş canavarların işi olarak bakmanın ötesine geçmek zorundayız. Işık tuttuğum süreç, bu teröristlerin üzerinde doğmuş oldukları ve onları ille de bu şekil canavarlara dönüşmeleri için yetiştirmemiş olan antropolojik bölgenin sınırlarını çizmeye yöneliktir.

2

İSLAM DÜNYASI devre dışı bırakılmış olmayı kendine yedirememektedir. Gözükara bir hegemonya arayışına paralel olarak çok büyük bir uygarlık dönemi yaşamıştır bu dünya. Fernand Braudel'in icat ettiği dünya başkenti *(capitale-monde)* mefhumunu tekrar ele alırsak, Avrupa'ya doğru kaymasından önce bu mefhumun 9. ve 10. yüzyıllarda Abbasi Bağdat'ı, 11. yüzyılda Fatımiler'in ve 13. ve 14. yüzyıllarda Memlûkler'in elindeki Kahire için kullanılabileceğini düşünmek makul olur. Daha sonra, dünya başkenti Akdeniz'i aşmış ve Cenova-Venedik ikilisiyle kuzey kıyısında ilerlemiştir; 17. yüzyılda Amsterdam'a, 19. yüzyılda Londra'ya ve nihayet 20. yüzyılda New York'a yerleşerek İslam dünyasından daha da uzaklaşmıştır; önümüzdeki yıllarda muhtemelen Pasifik'e doğru kayıp Asya ile Kuzey Amerika arasındaki yoğun etkinliğin ortasına yerleştiğini göreceğiz. Böylelikle, dünya başkenti 15. yüzyıldan itibaren coğrafi olarak İslam dünyasından durmaksızın uzaklaşmıştır.

İslam, 14. yüzyıldan itibaren entropinin etkilerini yaşamıştır; ama Müslümanlar, artık Batı'yla aynı seviyede olmadıklarının bilincine, ancak 18. yüzyılın sonunda (Bonaparte'ın Mısır seferiyle) varmışlardır. Aradaki mesafenin açılması, İslam topraklarındaki çok sayıda ülkenin, sömürgeleştirilebilir duruma düştükleri için sömürgeleştirilmelerine yol açmıştır. Batılıdan üstün ya da en azından onunla eşit olduğunu iddia eden İslami özne, düşman, rakip, bazen ortak ve hatta durum gerektirirse müttefik olan bu çok eski muhatapla, yani Avrupalı aktörle yüzleşmesinde, onu bu denli güçsüz bırakan süreci kavrayamamıştır. O andan itibaren, Batılıyla karşı karşıya kalan Arap'ta da, Müslüman'da da *hınç* (*ressentiment,* Nietzsche'nin

Ahlak'ın Soykütüğü'ndeki[1] çok etkili mefhumunu alıyorum) doğacaktır. Nietzsche'nin kendisi de İslami özneyi (daha kesin olarak da Arap özneyi), tarihte aristokratik ahlaka[2] göre hareket etmiş olan halklardan sayıyordu; bu ahlak, olumlama *(affirmation)* ahlakıdır; aydınlatan ve bir karşılık beklemeden verenin ahlakıdır. Oysa hınç duyan insanın ayırt edici niteliği, verme ve de olumlama imkânlarına sahip olmaksızın, sadece alan durumunda olmasıdır. Bu yüzden İslami özne, dünyaya ışık verdiği için kendiliğinden üstün olan "evet" insanı değildir artık. Hükümran iken, yavaş yavaş, reddeden, etki eden değil tepki veren, nefret biriktirerek intikam saatini bekleyen "hayır" insanı haline gelmiştir. İslami öznenin bihaber olduğu bu duygu, içinde kendini fark ettirmeden büyüyecek ve merkezine yerleşecektir. Bence, İslami öznenin fail olduğu entegrist operasyonlar, bu öznenin tarihsel olarak habersiz olduğu, tarihte özne olarak belirdiğinden beri içinde taşıdığı bir bileşen olmayan hınçla, bu hıncın büyümesiyle açıklanabilir.

Bu yeni duygu, sömürgelerdeki yüzleşmeden sonra gelen yenilgi üzerine mekanik bir biçimde yerleşmemiştir: Hınç tohumlarının büyümesi için uzun bir zaman geçmesi gerekmiştir. Buna kanıt olarak Emir Abdülkadir'i (1808-83) gösterebilirim; 1847'de yenilgiye uğramış, Fransa'da hapse atılmış ve 1852'den sonra Şark'a sürülmüş olmasına rağmen aristokratik vakarından hiçbir şey yitirmemiştir. Asla hınç duymamıştır. Bir kılıç ve kalem adamı olarak, Şam'daki sürgün yaşamı sırasında kendini batıni ilimler öğrenimine vermiş, yorumcusu ve yayıncısı olduğu üstadı İbn Arabi'nin (1165-1240) yüzyıllar öncesinden gelen öğretisini derinleştirmiştir. 1860'taki kargaşa sırasında (inançların eşitliğini vazeden) Ekberiye öğretisini uygulayacaktır. Müslümanların –kitleleri ele geçiren sürü psikolojisine kapılarak– şehirdeki Hıristiyanlara saldırdıkları sırada, kenti sarsan üzücü olayları Şam dışında haber aldığında hemen geri dönmüş ve Hıristiyanları gruplar halinde toplayıp kalede güvenlik altı-

1. Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1971, özellikle bkz. s. 35, 80-81, 147 (Türkçesi: *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*, çev. Ahmet İnam, Yorum Kit., Ekim 2001).

2. *A.g.e.*, s. 40.

na alarak birçok hayat kurtarmıştır.

Hayatta kalan Hıristiyanlardan Mikhayil Mişaka bu olayın tanıklarından biridir. Avrupalı konsoloslar ve Suriyeli Hıristiyanlardan oluşan yüzlerce kaçak Barada kıyılarındaki mahallelere doğru koştular. Çığrından çıkmış kalabalık da onlara saldırmak istiyordu. Emir,

> atını eyerletti, zırhını ve miğferini giydi, kılıcını kaldırarak haykırdı: "Gafiller! Peygamberinizi böyle mi yüceltiyorsunuz? Yazıklar olsun size! Sizin elinize tek bir Hıristiyanı bile vermem. Onlar benim kardeşlerim!"[3]

Aynı emir, *Mevakıf*ında ("Manevi Durak Yerleri"[4]), Şam'daki toplantılarından biri sırasında, yenilginin Müslümanlar üzerindeki etkilerinden endişe eden bir dinleyicinin kendisini sorgulayışını aktarır: Bu Müslümanlar giyimlerinde, yemelerinde ve yaşam tarzlarında yeni yeni Hıristiyanları (yani Batılıları) taklit etmektedirler. Kısacası, dünyanın Batılılaşmaya başlamasıyla birlikte İslami ülkelerde yaşanan kültürsüzleşme üzerine erken bir sorgulamayla karşı karşıyayız. Emir'in cevabında hıncın en ufak izine dahi rastlamıyoruz. Münasip bir ilahiyat gerekçesinden (Müslüman öznenin yenilgiye uğraması, Allah tarafından buyurulan hizmeti gönülsüz ve ihmalkâr bir biçimde yerine getirmiş olmasından kaynaklanmıştır), psikolojik bir sağduyu gerekçesinden (mağlubun galipten büyülenerek onu taklit etmesi ve dilini bile alması insanın tabiatında vardır) ve doğru bir sosyolojik gözlemden (önce seçkinler tarafından benimsenen taklit süreci, daha sonra tüm toplumsal bünyeye zehir gibi yayılır) sonra; Emir, ortaçağdaki üstadının (İbn Arabi) inşa etmiş olduğu İlahi Adlar (Esma-ül Hüsna) kuramını hatırlatır. Bu adlar insan faaliyetlerini yönetir ve olaylara yön verir. Avrupalı karşısında Müslümanın yenilgisini (bu bizzat Emir'in yenilgisinden baş-

3. M. Mishaqa, *Murder, Mayhem, Pillage and Plunder: The History of Lebanon in the 18th and 19th Centuries*, çev. W. M. Thackston Jr, New York, 1988.

4. *Mevakıf*, 364. durak, III. cilt, sayfa 97 arka ve sayfa 99 ön, Emir'in yüzüncü ölüm yıldönümü vesilesiyle basılan ve kısmen yazarın elyazması olan satış dışı teksir, Cezayir, 1983. Bu durakların bir seçkisi de Arapçadan Michel Chodckievicz tarafından çevrilmiştir, bkz. Emir Abdülkadir, *Écrits spirituels*, Le Seuil, Paris, 1982.

ka bir şey değildir) açıklamak için *Hazil* (sizi terk eden, yüzüstü bırakan Tanrı) adını bulur.

Bu ad kutsal metinlerde dile getirilen bir sözel biçimden türemiş de olsa (Kuran şöyle der: "Eğer Allah size yardım ederse, artık sizi yenilgiye uğratacak yoktur ve eğer sizi 'yapayalnız ve yardımsız' [*yahzülküm*] bırakacak olursa, ondan sonra size yardım edecek kimdir?"[5]), Emir'in buluşu şaşırtıcı bir cüret teşkil etmektedir ve en azından, geleneksel ilahiyatta bidat adı verilen ve kınanan yeniliklerle boy ölçüşebilecek bir serbestlik belirtisidir. Üstelik Emir, cevabının gelişimi boyunca bu ayetten ilham alır: Tanrı kâfirlere yardım etmeden Müslümanları yüzüstü bırakmaktadır. Müminin yenilgisi Tanrı tarafından terk edilmesine bağlıdır; ama zındığın zaferi O'nun desteği sonucunda olmaz. İlahi etkinin böyle, düşman için olumlu bir anlam arz etmeden kendi için olumsuz olarak anlaşılması, imtihan içindeki inanç alanını muhafaza eder.

Demek ki aristokratik insan, geleneği güncelleştirirken mucitlik yapma özgürlüğünü gösterecek kadar hükümran görmektedir kendini. Onu bu girişiminde meşru ve yetkili kılan da tevil *(herméneutique)* yöntemine aşinalığıdır. Bu aşinalık sayesinde cüretkâr seleflerinin dengi olabilmektedir. Buna benzer öğretisel cüretler, İslam toplumlarında artık çok sayıda bulunan yarı okumuşların harcı olamaz; bu toplumlar sömürgecilik sonrası evrede, demokrasinin tadını almadan demokratikleşmeyi yaşamışlardır. Dönüşüm de böyle bir bağlamda vuku bulmuştur: İslami özne, aristokrat olmaktan çıkıp yavaş yavaş hınç insanı haline gelmiş; kendini, içinde bulunduğu koşulların üzerinde gören o engellenmiş, tatminsiz insan olmuştur. Bütün yarı aydınlar gibi, biriken nefretleri ve reddedişleriyle kin gütmeye aday olduğu ortaya çıkmaktadır. Başkaldırı eylemine ve bu eylemin gerektirdiği gizlilik ve fedakârlığa müsaittir.

Ama psikolojiyle etiğin çakışma noktasındaki bu değişmenin ilk nedenini, yaratıcılığın son bulmasında ve İslami uygarlığa şekil vermiş olan katkıların bitişinde aramak gerekmektedir. İslami özne, kısırlığının bilincine vardığından beri, kızağa alınmış olmayı kendi-

5. 3. sure, 160. ayet.

ne yedirememektedir. Bu durum da sömürge dönemiyle başlamamıştır; çoğu İslam ülkesinin maruz kaldığı imparatorluk hâkimiyeti, düşüşlerinin nedeni değil sonucudur: İslami özne bilimsel alandaki yaratıcılığını yüzyıllar önce yitirmişti ve teknik gelişmeye de hâkim olamıyordu. Tekniğe hâkim olabilmek için yüz yıldan fazla bir zaman geçmesi gerekti. Daha önce de dediğim gibi bu hâkimiyet sömürgecilik sonrası dönemde, dünyanın Amerikanlaştığı çağda elde edildi. Üretim ve icada değil, tüketim ve işleyiş evrelerine dayalı bir hâkimiyettir bu. Pazarın genişlemesine yaramaktadır. Bununla birlikte, Batılı araştırma kurumlarında çalışan İslami kökenli şahsiyetler bir kenara bırakılırsa, İslami öznenin kendi simgesel ve dilbilimsel alanının ufku bilimsel anlayışın dışında kalmaktadır. Uçağın tasarımında, icadında, hatta imalinde yeri yoktur; ama uçan aleti harikulade bir biçimde kullanıp istediği hedefe yöneltebilmektedir.

3

BÜYÜK ŞEYLER İslam'ın iklimine çok erken dönemlerde uyarlanmıştır. Buna karşılık intikal süreçleri çok çabuk kesintiye uğramıştır. 9. yüzyılın en başında, Mutezile adı verilen akım tarafından canlandırılan bir akılcılık hareketi doğar. Bu düşünürler iki hâkim fikri sarsmaya uğraşmışlardır: İslami dogmalardan *(nass)* biri olan ve Kuran'ın –aynen Tanrı gibi– yaratılmamış olduğu, ezelden beri neyse o haliyle gökten indiği inanışını eleştirmişlerdir. Bu dogmaya karşı, Kitap'ın kuşkusuz semavi olduğu, ama bir yeryüzü dilinde somutlaşan Yazılar'ın ancak Vahiy sırasında Tanrı tarafından yaratılmış olabileceği cevabını verirler. Bu akımın müritleri, Kuran'ın yaratılmamış olduğunu haykıranların Hıristiyanlardaki tecessüdün *(incarnation)* İslami muadilini getirdiğini düşünürler: Böylelikle, Kuran'ın kelamı Tanrı'nın tecessüdü olacaktır. Ayrıca Kutsal Yazılara harfi harfine bağlı kalma yanlıları, Tanrı'nın Sözü olduğu için İsa'yı Tanrı'yla bir tutan Hıristiyanlara da şaşırtıcı derecede benzemektedir. Mutezile Tanrı'yı da dünyadan uzaklaştırmış, O'nu bilinmez anlamında askıya almış, insanı alınyazısından kurtaran ve eylemlerinin tek sorumlusu kılan bir aşkınlık içinde O'nu etkisiz hale getirmişlerdir.

Bu ilahiyat hareketi devletin resmi ideolojisi haline gelmiştir – Harun El Reşid'in oğlu ve bizzat halife olan Memun (786-833)[1] da

1. Memun ile ilgili olarak kısmen M. Rekaya'nın *Encyclopédie de l'Islam* içindeki makalesinden esinleniyorum; bkz. VI, s. 315-23, E. J. Brill ve G.-P. Maisonneuve & Larose, Leiden-Paris, 1991.

bu ideolojiyi tebasına dayatmak istiyordu. Hilafet iktidarı, en beliğ temsilcisi İbn Hanbel (780-855 civarı) olan çağdaşı Kuran'a sıkı sıkıya bağlılık yanlısı okula çok şiddetli bir biçimde saldırmak için bir nevi engizisyon bile kurmuştur (833'te mihne [eziyet] uygulaması başladı). Tarihin bu ânını hatırlatmak önemlidir, zira, entegrizmin şeceresinde, Kuran ve Sünnet'e sıkı sıkıya bağlı kalmayı savunarak Mutezile'nin iddialarını benimsemeyi reddettiği için çok büyük eziyetlere maruz kalan 9. yüzyılın bu şahsiyetine değinmemek imkânsızdır. Onun direnişi, Kuran ortodoksluğuna geri dönüş yanlısı halkta yankı ve destek bulmuştur.

Bununla birlikte, akılcı Mutezile hareketinin en büyük sınırı, Aydınlanmacıların tersine çabalarının meyvesini alamamış olmasıdır. Önce, bu hareketin destekçileri, şark despotunun elindeki araçları kullanarak kendi görüşlerini köklü bir şiddet yoluyla dayatmak istemişlerdir (Memun, iktidarını ilahiyat alanının tamamına yaymak istiyordu; bu amaçla imam unvanını aldı ve kendi yorumunu ulemaya dayattı). Daha sonra, Memun'un üçüncü halefi Mütevekkil'in gelişiyle birlikte (847'de) ortodoksluk yeniden iktidarın merkezine yerleşti; o zaman da Mutezile, önce marjinalleşip sonra da yavaş ama kesin olarak sönüp gitmelerine kadar, rakiplerine çektirmiş olduklarını kendileri çekmek durumunda kaldılar; rakipleri ise ayakta kaldıkları gibi daha da büyüdüler.

Karışıklıklarıyla da vaatleriyle de erken ortaya çıkan bu dönemle ilgili olarak akılda tutmamız gereken şey, Yunan mirasının Arap diline uyarlanmasında Halife Memun'un oynadığı roldür. Rivayete göre bu halife, rüyasında Aristoteles'in, kitaplarının Arapçaya çevrilmesinde kendisine yardım önerdiğini görüyordu. Adeta, Aydınlanma'ya varan her süreç, Yunan sevgisiyle, Yunan düşünce ve duyuş tarzının canlandırılmasıyla harekete geçiyordu. Memun Bizanslılar'a karşı sefere çıktığında yeni-Platoncu bir cemaat olan Harran Sabiileri'ne rastlamıştı. Verdiği cüretkâr bir fetvayla onların Kuran' da Kitap Ehli arasında anılan Sabiiler olduklarını belirtti. Kuran'da şöyle der: "İman edenler, Museviler, Hıristiyanlar, Sabiiler..."[2] Bu

2. 2. Sure: 62. ayet.

yüzden Kutsal Kitap'ta Sabiiler Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlarla eşit konumdadır. Bu Sabiiler İslam'a birçok âlim ve Yunanca çevirmeni getirecektir. Memun, çeşitli inançlardan müritler ve birçok eğilimden Müslüman ilahiyatçılar arasında tartışmalar düzenleyerek kentte fikirlerin karşı karşıya gelmesini teşvik eder. Hanbelilik yanlısı olanlar, daha o zamandan, yabancılardan alıntı yapılmasına da kentte çelişkili ve kulaklarına küfür olarak gelen seslerin mevcudiyetine de en azından ayak diremekteydiler. Gelgelelim, çatlak seslere de yer açan bu mizansen, bizzat hükümdarın işiydi. Bu yüzden, akıl uygulamasının baskın çıktığı anda özgürlükle el ele gittiğini iddia edemeyiz; özellikle özgürlüğün siyasi biçimi "büyük meçhul" olarak kalmıştır.

Dokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki bu Bağdat'ta Arap dilinin büyük bilimsel serüveni başlayacak ve 16. yüzyıla kadar sürecektir; hem spekülatif hesaplamaya hem de gözleme dayalı Bağdat astronomi okulu bu dönemde kurulmuştur. Cebir de bu şehirde, kitabını Memun'a ithaf eden Harezmi tarafından icat edilmiştir.

Bu bilimsel hareketin yanında kendiliğinden bir şiirsel devrim de doğmuştu ve bu devrim, 19. yüzyılda Fransa'da vuku bulacak olanda da yankılarını bulacak güçteydi. Eğer okuyucu, koşullara bağlı olanla tarih-ötesi olanı ayırt edebilirse, bu Arap şairlerin sözlerinde Baudelaire, Verlaine, Rimbaud ve hatta Mallarmé tadı bulması mümkündür. Bu şiirlerin oluşturduğu külliyatta, az önce zikrettiğim Fransızlar'ın mısraları kadar çeşitlilik gösteren girişimler görebiliriz. Okuru isimlere boğmamak için, Mallarmé vakasını andıran Suriyeli Hıristiyan şair Ebu Temmam'ı (806-845) zikretmekle yetineceğim – babası Şam'da bir meyhane işletiyordu. Kendine has sözdizimi; nadir kelimeleri; sesbenzeşimi, antitez ve soyutlama kültürüyle, alışılagelmiş duruma özgü şiiri (övgüler, ağıtlar, hicivler, muharebe tasvirleri) bırakarak, yorumlama gerektiren ve ancak yorum aracılığıyla gerçekleşen kapalı bir heybet şiirine yönelir. Yokluk ve varlık diyalektiği içinde aşkın sonsuzluğunu dile getiren, nispeten sarih (böyle de yazabilmektedir), ölçülü tarzda yazılmış şu mısralarına bakalım:

"Neyle teselli olayım senin yokluğunda
silinmeyen hatırandan başka

Muhiplerin en yakınısın sen
uzak da olsan hüzün yakınlaştırır seni."[3]

Şiirinin itici gücü olarak ihlale başvuran ve rezalete neden olan eleştirel bireyin ortaya çıkışına tekabül eden Baudelaire'vari bir örnek olarak, Ebu Nuvas'ı (762-813 civarı) zikredeceğim. Bu şahıs, şiirsel devrimin en radikal örneklerinden biri olmuştur. Arapça yazan bir Arap-Fars şairidir; şarabı (bilindiği gibi İslam'da yasaktır) ve eşcinsel aşkları çok kışkırtıcı bir biçimde övmüştür. Şiirlerine kendi tecrübelerini katan, kendini varoluş meselesine adamış bir şairdir. Dönemindeki eleştirmenler tarafından yeni üslubun en önemli temsilcisi olarak görülmüştür. Köklerini çölde ve göçebelikte bulan başlangıçtaki Arap şiirine tartışma yaratacak biçimde yüz çevirmiştir. Bu oluş tarzını, yaşadıkları ortamdaki kıtlığa ve bu kıtlığın doğurduğu yaşam zorluklarına havale eder. Kökenlerdeki çöle karşı metropolün fethini ve bununla gelen zevkleri koyar. Duyularına sunulanlar tarafından dini ibadetten uzaklaştırılan kışkırtıcı ve sefih züppenin haz ve yıpranma kaynağı olan israf ve ölçüsüzlüğün trajikliğine varır. Ayrıca, rapsodiyi andıran, kesintili ve alabildiğine serbest bir geleneğin içinde, şiirin aritmetiğine bir birlik ve tutarlılık dayatılmasına katkıda bulunmuştur. Ortaçağın en başından günümüze gelen bu şiiri hâlâ daha dün yazılmış gibi, henüz mürekkebi kurumamış gibi okumaktayız. 9. yüzyılda Bağdat'taki karmaşadan yükselen o göz kamaştırıcı yaratıcılık anlarını tahayyül edin! Gördüğümüz gibi, yenilenme eğilimi çok erkenden vuku bulmuş, ama kısa sürmüştür.

Pırıl pırıl sözleri çağdaşımız olan dar görüşlü entegristlerin gözünde muhtemelen her tür sanat biçimini değersiz kılan o rezil kibirle, "*abes*"le bir tutulacak olan, bu şen şakrak ihlalcinin muzip neşesini gösteren iki şiirinden bölümler:[4]

3. Ebu Temmam, *Divan*, yayıma hazırlayan ve yorumlayan İlya el-Havi, 212. parça, s. 718, Beyrut, 1981.

4. Ebu Nuvas, *Divan*, yayıma hazırlayan ve yorumlayan A.A.M. el-Gazali,

"İnsanın içini titreten
o şaraptan getir bana
getir Yusuf

Uzak tut hayatından geçimsizliği
huzurdan gayrısına itibar etme

Doldur ağzına kadar
istemem yarı dolu
kadehleri

Koy matarayı şuraya
Kitab'ı da yanına

Üç bardak iç
Bir de ayet oku

Şerre hayır karışmış
ve Allah affederse

Kazanacak içinde biri diğerini silen kişi
gerisine de kulak asma!

Ya da:

Kim bana Mekke'ye git dese,
hele Bağdat'ın zevkleri tükensin de,
diyorum
Nasıl gideyim hacca
saplanıp kaldıkça
muhabbet tellalının ya da meyhanecinin yanında?

bkz. s. 120 ("Şarap ve Kuran"), Beyrut, 1982. Bu şairi daha yakından tanımak için bkz. Cemal Benşeyh, "Poésies bachiques d'Abû Nuwâs, thèmes et personnages", s. 7-83, *Bulletin d'études orientales*, cilt XVIII, 1963-64 yılları, Şam, 1964.

4

GEREK BİLİME, gerek tekniğin evrimine, gerekse sanatların durumuna baktığımızda, İslam uygarlığının Barok ve Klasik dönemlere kadar Avrupa'dakilerle aynı düzeyde olduğu yargısına varabiliriz. Zihinsel düzeyde, 11., 12. ya da 13. yüzyıllarda İslam'ın içinde inşa edilenlerle 17. yüzyılda Avrupa'da kurulanlar arasında eşdeğerlik bulunabilir. İslam Kartezyen, Keplerci, Kopernikçi ve Galileci eşiğin çok yakınına gelmiştir.[1] 17. yüzyıldan ve az önce zikrettiğim isimlerin simgesi oldukları kopmalardan itibaren, Avrupa'yı 18. yüzyılda Aydınlanmacılara götürecek olan hareket başlatılacaktır. Aydınlanmacılar Avrupa'yı, İslam, Çin ya da Hint uygarlıkları gibi diğer büyük uygarlıklardan koparacaklardır. Batı'nın bu kopuşunu, 1789 olayları üzerinden somutlaşan büyüleyici bir düşünce birikimiyle 18. yüzyıl doğuracaktır. Hegel'in dediğine göre, hayata geçirilmeden önce üzerine bu kadar düşünülmüş başka bir tarihsel kopma bulmak zordur. Fransız Devrimi'nde düşünce olgunun önüne geçmiştir: Olguyu kaçınılmaz kılmıştır.[2]

Bununla birlikte, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılın başında İslami bölge ve onun geleneğiyle yüz yüze gelen Avrupalılar, bunları hem toplumların maddi yaşamı hem de bu yaşamı çevreleyen ahlak açısından eşitlik ilkesine göre yargılıyorlardı. Yargılamadaki eşitliği sergilemek için iki örnek verilebilir. Antoine Galland (1646-1714), doğu özdeyişleri ve vecizelerinden hazırladığı seçkide, Arap,

1. Ahmed Cebbar, *Une histoire de la science arabe*, Jean Rosmorduc ile söyleşiler, s. 101-6 ve s. 366-70, Points-Sciences, Le Seuil, Paris, 2001.

2. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, bkz. "Aufklärung ou les Lumières", cilt II, s. 93 vd., özellikle de s. 129, Aubier-Montaigne, Paris, tarihsiz (Türkçesi: *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea, 1986).

Türk veya Fars kaynaklarından derlediği öğretilere başvurarak Avrupalı'nın ahlaki bilincini zenginleştirmeye uğraşır.[3] Babıâli'deki İngiltere elçisinin (1717-18) eşi olan Leydi Mary Montagu ise mektuplarında, Osmanlıların durumunun, özellikle dini hoşgörü konusunda Avrupa'dan daha olumlu olduğu hükmüne varır. Belgrad'da bulunduğu üç hafta boyunca evinde kaldığı din bilgini Ahmet Beyefendi'yle yaptığı konuşmalardan sonra bu kanaate varmıştır. Leydi Montagu, efendilerin görüşlerine yakından bakıldığında karşılaşılan en yaygın düşüncenin, Osmanlı seçkinlerinde hâkim olan Ekberiye (İbn Arabi'nin izafiyetçi kuramı) zihniyetine tekabül eden bir tür ilahiyye *(déisme,* yaradancılık) olduğunu tespit etmektedir.[4]

Özgürlüklerin genişletilmesi, bireyin ve insan haklarının sağlamlaştırılması üzerine kurulu olan 18. yüzyılda ise, siyasetle din arasındaki eştözlü bağın parçalanmasına tanık olunmuştur. Serpilip gelişen, billurlaşan ve Avrupa'nın 18. yüzyılda tanıyacağı çözümleri ortaya koyan (ve devamını da bunun üzerine kuracağı) sorunsalı, tarihçiler bir Arap-Batı metniyle, İbn Rüşd'ün (1126-98) ünlü *Faslü'l-Makal*'ıyla başlatırlar.[5] Kurtubalı filozof bu kitapta, Bağdat'ın ilk Helen etkisinde kalmış filozofu El Kindi'nin (796-873) başlatmış olduğu düşünceyi sistemleştirir. El Kindi'nin dinle felsefe, ilahiyatla teknik arasındaki ilişki üzerine düşüncelerini yeniden ele alan ve derinleştiren İbn Rüşd, felsefeyi, yöntemini kuran mantıksal teknik içinde özümser (İbn Rüşd'ün Arapçada *âla*, yani alet diye adlandırdığı, Aristoteles'ten miras alınmış olan ve dünyadaki dilin tükenmez eklemlenmesini düşünme maksadı taşıyan *organon*'dur). Bu uzun sürecin ilk menzili, bu sorunsalın özellikle Hıristiyan olan ama içlerinde Yahudiler de bulunan Avrupalı İbn Rüşdcüler'e

3. Antoine Galland, *Les Paroles remarquables, les bons mots et les maximes des Orientaux*, özellikle bkz. A. Meddeb'in önsözü, "La Sagesse des Orientaux", s. 5-14, Maisonneuve & Larose, Paris, 1999.

4. Lady Mary Montagu, *L'Islam au péril des femmes, une Anglaise en Turquie au XVIIIème siècle*, s. 136-9 (1 Nisan 1717 tarihli bir mektuptan), çev. Anna Marie Moulin ve Pierre Chuvin, La Découverte, Paris, 1991.

5. Averroes (İbn Rüşd), *Discours décisif*, iki dilde basım; yeni çeviri, notlar ve dosya Marc Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1996 (Türkçesi: *Faslü'l-Makal*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu, Ankara Üni. İlah. Fak., Ankara, 1955).

taşınmasıyla oluşturulacaktır.[6] Alanların ayrılması ve özerkleşmesini onaylayacak olan bu felsefi macera sırasında, fikirler önce Yunancadan Arapçaya, daha sonra Latinceye, İbraniceye ve Avrupa'nın yaşayan dillerine geçmiştir. İslam'da da Batı'daki perspektifin aynısı görülmektedir; ama süreç Arapçada durmuş, Avrupa dillerinde devam etmiştir.

Düşünce ve yaratıcılık enerjisinin İslam'da tükenmiş olduğunu ve İbn Rüşd'ün takipçilerinin çıkmadığını zannetmek hatalı olur. Henry Corbin, İbn Sina'nın açtığı yolun hem Arapçada hem Farsçada, özellikle Fars Platoncuları sayesinde ne kadar verimli olduğunu kitaplarında hatırlatmıştır.[7] Bunlar Plotinos'un mirasının damgasını taşıyorlardı (yanlış olarak Aristoteles'e mal edilen *Theologia* aracılığıyla, *Ennead*'dan alınma uzun parçalar Arap dilinde 10. yüzyıl başından itibaren biliniyordu). Bunlara bir de Aristotelesçi mirası manevileştiren İbn Sina'nın (980-1037) tefekkürleri, Zerdüşt kaynağını kendine mal eden Sühreverdi (1155-91) ve yorumsal cüretkârlığına içsel tecrübesinin coşkusunu da katan İbn Arabi (1165-1240) eklenir. Bu düşünce ve oluş hareketi 17. yüzyılda büyük simalar çıkaracaktır (örneğin 1640'ta ölen Molla Sadrettin Şirazi); hatta 19. yüzyıla kadar büyük ustalar veren Şeyhi okulu da (Kirman şehri çevresinde) bunlara eklenebilir. Şii ağırlıklı olmakla birlikte Ekberi Sünni tasavvufun tasavvurlarıyla da çakışan (bunlar, Suriyeli Nablusi aracılığıyla 17. yüzyıla kadar, hatta daha önce zikrettiğimiz, Şam'a sürgüne gitmiş olan Cezayirli Emir Abdülkadir aracılığıyla 19. yüzyıla kadar büyük metinler üreteceklerdir) bu maneviyat hareketiyle ufuk değişir. Bu perspektif, sonunda, "ontolojik (varlıkbilimsel) sonsuza, kozmolojik (evrenbilimsel) sonluluk üzerinde"[8] öncelik tanıyacaktır.

6. Bkz. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Seuil, Paris, 1991. Buna ilaveten bkz. Maurice-Ruben Hayoun ve Alain de Libera, *Averroès et l'averroïsme*, Que sais-je, PUF, Paris, 1991.

7. Özellikle bkz. *Histoire de la philosophie islamique*'teki sentezi (Gallimard, Paris, 1974) (Türkçede *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim, İstanbul, 1986).

8. Christian Jambet, *Se rendre immortel*, s. 86, Fata Morgana, 2000.

Burada tutkunun kaynağı ruh kıtasıdır ve bu kıtada düşünülecek bir siyaset, komutayı ruhun eline verecektir. Netice itibariyle, ruhun çok zengin kıtasını tutkularıyla dolduranlar, olgu ve fikir düzeyinde dünyevi siyasi alandan ayrılırlar. Söz konusu olan bölgenin kaderinin uyandırdığı sorumluluk karşısında firar etmek değil, daha ziyade şiirsel ve metafizik bir geri çekilmedir. Bu geri çekilme aracılığıyla bir manevi gelenek derinlik kazanmakta ve İslam uygarlığının varlığına tekabül eden aristokratik ahlakın ruhuyla birleşmektedir.

Bilimsel faaliyetler de durmamıştır. Buna kanıt olarak, uluslararası Marağa okulunun (1259-1316) uzantısı mahiyetinde, Semerkant'tan (rasathanesi 1420'de kurulmuştur ve 1500'e kadar faaliyette bulunmuştur) İstanbul'a (rasathanesi bilgin Takiyeddin tarafından 1575'te açılmıştır) kadar Orta Asya'da araştırmaların ve astronomik gözlemlerin sürmesini göstereceğim.[9]

Ayrıca, çeşitli İslam devletlerinde mimaride olduğu kadar resim alanında da sanatların gelişmelerini sürdürdüklerini hatırlatmak uygun olur: Orta Asya'da Timuri (15. yüzyıl), İran'da Safevi (16.-17. yüzyıllar), Kuzey Hindistan'da Moğol (17.-18. yüzyıllar), imparatorluğun uzandığı üç kıta üzerinde Osmanlı (14.-19. yüzyıllar) devletlerinde.

9. Bkz. Régis Morelon, "Panorama général de l'astronomie arabe", Roshdi Rashed'in yönetiminde hazırlanan kolektif çalışma, *Histoire des sciences arabes*'ın 1. cildinde, s. 29-30, Le Seuil, Paris, 1997.

5

İSLAM UYGARLIĞININ 12. yüzyıl sonunda, İbn Rüşdcülüğün ve bu felsefi külliyatın ilahiyat alanında uyandırdığı tepkinin sönmesiyle birlikte üretkenliğini yitirdiği yolundaki basmakalıp düşünceden kurtulmak artık zorunludur. Olsa olsa, 15. yüzyıldan itibaren bir entropinin zihinleri ele geçirmeye başladığını ve yavaş ama karşı konulmaz bir düşüş eğrisine soktuğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Timur'un devletinde icat ve inşa edilmiş olanların (Semerkant, Buhara, Taşkent ve Herat arasında), Médici'lerin Floransası ve Limburg'ların Burgonyasındaki Quattrocento'dan aşağı kalır yanı yoktur. Timur'un soyu, Müslümanların Plutharkhos'u olmak isteyen Antoine Galland'ın *Paroles remarquables*... adlı eserinde bol bol zikredilmektedir. Avrupa krallarını bilgi sahibi kılmak için, aydınlanmış olmasa da becerikli hükümdar tipine örnek verdiği, Timurlenk'in torunu, hükümdar Şahruh'u sık sık anmaz mı?[1]

Günümüzde, İslam bölgelerindeki siyasi sefalet ve entegrizmin karşı konulmaz yayılışı karşısında, modernlikten yana tavır alan bazı entelektüeller, katedilen uzun yolda sergilenen bu yoğun yaratıcılığı önemsememeyi uygun görmektedirler. Uygarlığa yapılan bu katkıyı, hükümdarın çevresiyle sınırlı sayıp yalnızca tefekkür edenlere atfederek (yapılması gerekli siyasi reformu felceden bir birleştirme) etkisiz hale getirirler. Bir de, siyasi başarısızlığı kanıt olarak öne süren bu eleştirel entelektüeller, özgül bir sürece başvurarak sürdürülebilir bir yurttaşlık oluşturmak için İbn Rüşd'e dönmeyi salık verirler; bu özgül süreç, onların gözünde tekelciliği yaralayıcı

1. Antoine Galland, *a.g.e.*, s. 101-7.

veya aşağılayıcı olan Batı'dan ödünç alınanları göreceleştirecektir.[2] Böylesi entelektüeller, nesnel olarak Batılılaşmış, herkesin sakince Batı Aydınlanmasını benimsemesi gereken bir dünyadaki kimlik hastalığını tedavi etmek için, özel/evrensel diyalektiğini karşımıza çıkarmaktadırlar.

Aydınlanmacıların hakikati böylesi sahiplenmeler sayesinde tüm göz alıcılığıyla parıldayacaktır: Bu hakikat her Batılı-olmayanı aydınlatırsa, onu bizzat dünyaya armağan etmiş olanların torunları tarafından kötü maksatla kullanıldığında ortaya çıkan sis perdesinden nihai bir biçimde kurtulacaktır. Batılı insanın tarihsel eyleminde ilkenin olgu tarafından yalanlanmış olması, ilke payesi verilen fikri safdışı etmeye yetmez.

Fransız dilinde ilk Cezayir metni olan, Hamdane Khodja'nın *Le Miroir* ("Ayna") adlı kitabında bu aksayan noktanın peşi çok erken bir tarihten, 1834'ten itibaren sürülmeye başlanmıştır. Önsözünün ikinci sayfasında beliren[3] ve sömürgecilik aleyhtarı her tutumun aşılmaz gerekçesini dile getiren bir tespit dışında pek bir değeri olmayan dağınık bir kitaptır bu. Halkların özgürlüğü adına Avrupa'da Belçika, Yunanistan ve Polonya'ya yardım edildiği bir sırada, bu özgürlük mefhumunun yaratıcısı olan Fransa, aslında Afrika'da başka bir halkı köleleştirmektedir:

> Osmanlı İmparatorluğu'ndan koparıldıktan sonra yardımına koşulan ve sağlam bir biçimde kurulan Yunanistan'ı görüyorum. Siyasi ve dini ilkelerindeki birkaç farklılık sebebiyle Hollanda'dan ayrılan Belçika halkını görüyorum. Tüm özgür halkların Polonyalıların kimliklerine kavuşmalarıyla ilgilendiğini görüyorum. İngiliz hükümetinin Zencileri kölelikten kurtararak zaferini ölümsüzleştirdiğini ve bunun için Britanya Parlamentosu'nun yarım milyar feda ettiğini görüyorum. Gözlerimi Cezayir'e çevirdiğimde ise onun mutsuz sakinlerinin keyfiyet, kırım ve savaşın tüm afetlerinin boyunduruğunda yaşadıklarını ve özgür Fransa adına işlenen tüm hunharlıkları görüyorum.

2. Faslı üniversite öğretim üyesi Muhammed Abid el-Cebri bu eğilimin temsilcisidir. Bkz. Platon'un *Devlet*'ine İbn Rüşd tarafından getirilen şu aşağıdaki açıklamaya yazdığı giriş: "Arapçaya kazandırılan bu kitapla, güncel siyasi sorunlarımıza uyan cevapları kendi atalarımızın mirası içinde bulduğumuzu görmekten gurur duyuyoruz", s. 9-10, Beyrut, 1998.

3. Hamdane Khodja, *Le Miroir*, s. 38, Sindbad, Paris, 1983.

Her şey söylenmiş. Bu tanıklıkta, hegemonyasını korumak için gerektiğinde Avrupalıyı –ilke payesi verdiği– fikre aykırı davranmaya sevk eden Batılı bozulmanın kınandığı ilk örneklerden birini yakalıyoruz.

Carl Schmidt'in 1926'da sömürgeci imparatorluklara getirdiği eleştiriye hak vermeye mi yöneleceğiz? Alman hukuk filozofu, demokratik evrensellik yanılsamasını kınar: Bu yanılsama, devlet hukukuyla halkların hukuku arasında karşıtlığa yol açmaktadır; türdeşliği ve eşitliği yalnızca aynılık içinde düşünmekte, böylelikle de evrenseli iptal etmektedir. O zaman, demokrasi, evrensel bir eşitlik yaratmayı beceremeyen Batı'yla sınırlıdır. Sömürgecilik durumunda, demokrasinin sadece türdeşlik ve iç eşitlik kavramı üzerine kurulu olduğu ortaya çıkmaktadır.

> Sömürgeler, himaye altına alınanlar, mandalar, müdahaleci ayrıcalıklar tanınması ve bağımlılık ilişkisi yaratan diğer birçok benzer sürecin bugünkü sonucu, bir demokrasinin yabancı bir halkı kendi vatandaşı yapmadan ona hükmedebilmesi ve onu hem demokratik devletin uzağında tutup hem de demokratik devletlere bağımlı kılabilmesidir. "Sömürgeleştirilen halklar siyasi olarak dışlanır ve hukuki olarak kapsanır" formülü bu açıdan manidardır.[4]

Schmidt'e göre, evrensel –yani mutlak– eşitlik fikri kendi kendini geçersiz kılar; yerinde sayan boş bir kavramdır.

> Şimdiye kadar yabancı kavramını tanımayan ve bütün insanların eşitliğini işler kılan bir demokrasi görülmedi.[5]

Schmidt sömürgeleri de şu kısa ve özlü formülle tanımlar:

> Halkların hukuku söz konusu olunca bağımlılık; devlet hukuku sözkonusu olduğunda da yabancılık.[6]

Yaklaşık bir asır sonra ortaya konan bu tanım Hamdane Khodja'nın tespitinin bir uzantısıdır. Yazıldığı sırada bu tanımı okuyan her Cezayirli onun içinde kendini bulurdu.

4. Carl Schmidt, "Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie", *Positionen und Begriffe*'nin içinde, s. 68, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

5. *A.g.e.*, s. 69. 6. *A.g.e.*

Şimdi sömürgecilik sonrası bir dönemde yaşadığımıza göre, bu bozulmaların ve yanılsamaların etkilerinin bittiğini söyleyebilir miyiz? Yoksa başka kılıklara mı bürünmüşlerdir? Eğer bu aksayan taraflar devam ediyorsa, bunların ayak diremesinin, etkilerine maruz kalan öznedeki hıncı beslediğini hiçbir yanılgı riski olmadan teyit edebiliriz. İslami öznenin durumu da budur işte.

6

BUNUNLA BİRLİKTE, İslami öznenin yolunu kaybetmesine yol açan, onu uğursuz ve boş entegrist düşlere kulak vermeye müsait kılan kargaşa içinde, pedagojik rehberlik için İbn Rüşd'e dönmek belki de faydasız değildir. Gerçekten de, kendi döneminde karşılaştığı ve çağdaşlarınızın da kafasını karıştırmaya devam eden meseleleri tahlil edip 12. yüzyılda sizin dilinizde çözen bir düşünüre dönmek anlamsız görünmüyor. Ötekiyle ilişki ve kadın-erkek eşitsizliği konularında da bu böyledir.

Ötekiyle, yabancıyla ilişki, *Faslü'l-Makal*'ın[1] başında hayranlık verici bir biçimde açıklanmıştır. Ortaçağ Kurtubası'ndaki filozofun akıl yürütmeleri, günümüzün kimlik düşkünlerine bir cevap teşkil edebilir. Aslında bu sorunun teknik bir veçhe üzerinden kavranmasını sağlayan sağduyunun ta kendisidir: Bir başka metinden alıntı yapmayı meşru kılan veçhedir söz konusu olan. İbn Rüşd, Tanrı'yı ve O'nun olmayı bahşettiği şeylerin tamamını tanıma amacıyla aklını kullanmak için, bilinmeyeni bilinenden (malum) söküp alan mana çıkarma (*inférence*) yöntemine başvurmayı salık verir. Bu yöntem kıyasa (*syllogisme*) benzer; onun önermelerine ve türlerine yakındır; tıpkı pratik faaliyetlerde kullanılan aletler gibi, bu yöntem de teorik düşünceye hizmet eden bir alettir. Mantıksal alete (akılcı kıyasa) başvurma konusunda İbn Rüşd, geleneğin filizlendiği toprağı oluşturan ilk kuşak Müslümanların bu aletten habersiz olduklarını saptar. Emir Abdülkadir'le ilgili olarak da karşımıza çıkan,

1. İbn Rüşd, *a.g.e.* Aşağıdaki geliştirme çabası 106-13. sayfalardan esinlenmiştir. (Sayfa göndermeleri Fransızca metne aittir – y.n.)

yabancı icatlarının uyarlanması ve onlardan alıntı yapılmasıyla açılan yeni yolları tıkamak için muhafazakârların zikrettikleri *bidat* kuşkusunu bertaraf eder. İbn Rüşd, başkaları tarafından zaten icat edilmiş şeyi yeniden icat etmekle zaman kaybetmenin gülünç olacağını düşünür. Bilgi birikimi evrenseldir. Kavmi, dili ya da inancı ne olursa olsun, herkes buna başvurabilir. Eskiler'in (Antik Yunanlıların) yöntemini kullanma çağrısında bulunan İbn Rüşd, İslam tarafından açılan hidayet çağının yıktığı bir bilgisizlik devri olan Cahiliye'nin dogmalarını aşar. Yeni ulusların önceki halkların hafızalara işlediği şeylerden istifade etmeleri gerektiğini düşündüğü gibi, bu halklardan alınanların nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair bir protokol de düzenler: Hakikate uygun olarak icat ettikleri her şeyden dolayı antik düşünürlere müteşekkir olunmalı ve hoşgörüyle baksak da yapmış oldukları hatalara karşı halk uyarılmalıdır. Bu fikrin ortaya atılmasına kadar, Antik Yunanlılar için kullanılan Arapça sözcük *kudema*'dır;* Eskiler, yani "İslami yasaya bağlı milletin ortaya çıkışından önceki Eskiler".[2] İbn Rüşd, ikinci aşamada, "eski halklarda bizden önce gelenler"i zikrederek çok güzel bir ikirciklilik yaratır; kullandığı *Ümem es-Salifa* terimi, *s.l.f.* kökünden gelen bir sıfattır ve İslam tarihinde kökenlere dönüşü zikreden herkesin atıfta bulunduğu (bunlar arasında, en önde geleni Muhammed Abduh[3] olan 19. yüzyıl fundamentalistlerini ve günümüzdeki entegristleri saymayı unutmamak gerekir), Medine'deki "Dindar Selefler" *(es-Selef es Salihin)* sözünün türediği *selef*'e gönderir. İspanya'dan gelen Arap Aristotelesçisi, sanki bilinçaltında, yabancı ve pagan olan Yunanlılarla İslami mitosu dolduran modelleri iç içe geçirme arzusunu taşıyor gibidir.

Kadınlara, cinsel farklılık üzerine kurulu olan bu diğer ötekilik biçimine gelince, İbn Rüşd, Platon'un *Devlet*'ine yazdığı ve Arapça orijinali kaybolduktan sonra Marsilyalı bir Yahudi olan Samuel Ben Yehuda tarafından 1321 yılında Beaucaire Kalesi'nde yapılan bir

* Kadim'in çoğulu (ç.n.)

2. *A.g.e.*, s. 110.

3. Onun sayesinde atılım yapan hareketin, aynı *selefler*'e gönderen bir biçimde *Selefiye* adını aldığını göreceğiz.

İbranice çeviriyle elimize ulaşan açıklamada bu konunun tahliline girişir.[4] Bu çevirinin bir de, Pic de la Mirandole'daki Yahudi bir öğrenci tarafından yapılan Latince bir versiyonu vardır (1491). Böylelikle, Floransa'da son demlerini yaşayan Yeni-Platoncu Quattrocento çevresi de Arap filozofun yorumundan yararlanmıştır.

İbn Rüşd, Aristoteles'in *Politika*'sı eline geçmediği için Platon' un ütopyasını etkin bir biçimde (özet, yorum, güncelleştirme) okumaya karar vermiştir. Ve erkeklerle kadınlar arasındaki doğal eşitlik konusunda Atinalı filozofla uyuştuğu sonucuna varmıştır. Bu doğal eşitlik nedeniyle her iki cins de aynı büyük şeylere katılabilirler. Kadınlar arasından filozoflar, savaş komutanları ve siyasi yöneticiler çıkabilir. Ama bu eşitlik, iki cinsi birbirinden ayıran farklılığın üzerini örtmemelidir: Erkekler görevlerinde daha ciddiyseler de, kadınların bazı sanatların uygulanmasında daha usta olmalarına bir engel yoktur. Mesela müzik yorumunda durum budur. Kaldı ki melodilerin, kusursuzluğa erişmeleri için, erkekler tarafından bestelenip kadınlar tarafından icra edilmeleri gerektiği söylenmektedir. Dolayısıyla, aynı doğayı paylaşmaları nedeniyle erkeklerle kadınların sitede aynı meslekleri icra edebilecekleri açıktır. Ama fiziksel olarak daha zayıf oldukları için kadınların daha az zahmetli görevler üstlenmeleri yeğlenir. İmparatorluğun sınırları ötesinde uzanan barbar ülkelerde görüldüğü gibi, savaş sanatına bile hâkim olabilirler. Bu iddiaları bir örnekle sergilemek için İbn Rüşd, muhafızlar sınıfı[5] üzerine olan metnin başında verilen hayvanlı örneği tekrarlar: Dişi bekçi köpekleri, erkek hemcinslerinden daha güçsüz olmalarına rağmen, sürülere saldıran sırtlanlara karşı mücadele etmede on-

4. E. I. J. Rosenthal, *Averroes Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956. Eksiklikleri eleştirmenler tarafından ortaya çıkarılmış olan bir çeviridir. Bunun üzerine Ralph Lerner başka bir çeviri önermek durumunda kalmıştır: *Averroes on Plato's Republic*, Cornell University Press, 1974. Bu metin, Fas Üniversitesi'nde İbranice profesörü olan Ahmed Şalan'ın gayretleriyle yeniden Arapçaya kazandırılmıştır (Beyrut, 1998): Daha önce 5. Bölüm'ün 2. dipnotunda buna atıfta bulunmuştuk.

5. İbn Rüşd'ün kullandığı *hafaza* kelimesi Kuran'dandır (6. Sure, 61. ayet). Koruyucu meleklerle ilgilidir (koruyucu ve kayıt tutan); Farabi, daha "seküler" bir düzeyde "bekçiler" anlamına gelen *hurrâs* sözcüğünü de kullanır.

lar kadar yırtıcıdırlar.

Tasvip edici özetten sonra, İbn Rüşd bazı kadınlara (zeki ve nitelikli) siyasi otoritenin yönetimine ulaşma imkâıunı tanıdığında, yorumun bağrında somutlaşan güncelleştirme gelir. Bazı yasaların kadınlara ("imam-ı azamlık" diye adlandırdığı) en yüksek iktidarın icrasını yasakladığını fark ettiğinde de, özellikle İslam'ı dikkate almak zorundadır; zira böyle kadınların ancak bazı uç vakalarda görülebileceğine inanılmaktaydı.

Uç örnekler dışında bu kentlerdeki (İbn Rüşd'ün gidip geldiği Endülüs kentlerindeki) kadınlar önemli işlere katılma hakkından mahrum kalmaktadırlar; zira kendilerini, her biri başlı başına bir yükümlülük olan, eşleriyle ilgilenme, doğum yapma, emzirme ve çocuk terbiyesine hasretmektedirler. Bu yüzden bitkilere benzerler. Bakımları da erkekler için ağır bir yük oluşturduğundan, kentlerdeki sefaletin sebeplerinden biri haline gelirler. Zira gerekli faaliyetlere katılmazlar; en fazla yün eğirme ve dokuma gibi basit meslekler aracılığıyla üretime katkıda bulunurlar. Doğal olarak kadınların eşitliğinden yana olan ve ima yoluyla özgürleşmelerini vazeden İbn Rüşd'ün bize anlattıkları bunlardır. Ekonomik gerekçeye başvurması, dönemimizde kadınların kurtuluşunu, bütün bağımlılıklara yol açan ekonomik bağımlılıktan kurtulmaları için üretime katılımlarına bağlayan feministlerin talepleriyle çakışır. Bu kadın savunması, 12. yüzyıldaki bir Müslüman erkek tarafından Arap dilinde yazılmıştır; 21. yüzyıl başında birçok İslam ülkesinde kadınları eşitsizlik ve kapatılmışlıktan kurtarmak için hâlâ işe yarayabilir.

7

İSLAMİ ENTEGRİZMİN ne kadar yaygınlaştığını ve kazandığı küresel boyutu kabul etmek zorundayız bugün. 11 Eylül 2001'de tanık olduğumuz olay da, sadece Batı modelinin geçirmiş olduğu değişimle mümkün olabilmiştir: Bu model Avrupalı iken, Amerikalıya dönüşmüştür.

Şunu kabul etmek gerekir: Fransız Aydınlanmacıları'ndan doğan ve Fransız-Arap bir öğrenim aracılığıyla benim de içinde yetiştiğim modelin artık bir çekiciliği kalmamıştır. Avrupa'da son derece simgesel bir sorun olan örtünme meselesi çıktığı zaman tespit etmiştim bunu. Çocukluğumda (1950'li yıllar), Tunus şehrindeki İslam kalesinde, Batılılaşma ve modernlik adına kadınların başörtülerini çıkardıklarına tanık oldum; bunu yapanlar, bin yıllık Zeytuniye İlahiyat Fakültesi'nde (Fas'taki Karavin ve Kahire'deki El Ezher'le birlikte Sünni İslamı'nın en önemli üç okulundan biri) kürsü sahibi olan ulemanın eşleri, kızları ve kız kardeşleriydi. İçinde büyüdüğüm muhafazakâr çevrede kadınların başörtülerini çıkarmaları sadece Burgiba'nın özgürleştirici eyleminin sonucu değildi. Daha geleneksel olan Fas'ın koşullarında, V. Muhammed kızlarının başını bizzat kendisi açmıştı. O zaman bu revaçtaydı ve tek sebebi de Fransa'nın Mağrip'e yakınlığı değildi. Bütün Arap dünyasında kadınların başlarını açmaları, Kasım Emin'in, kölelikleri başörtüsünce simgelenen kadınların bağımlılaştırılması üzerine yazdığı yergiyle 19. yüzyılın sonundan itibaren başlamış olan bir sürece tekabül eder. Şeyh Muhammed Abduh tarafından önerilen liberal Kuran tefsirlerinden esinlenen Kasım Emin, *Tahrir el-Mera* (Kadının Kurtuluşu) adında bir kitap kaleme almıştı. Fikirleri kadınları harekete

geçirmiş ve 1925'te Mısır feminist hareketinin doğmasıyla sonuçlanacak bir süreci başlatmıştı. Bu hareketin başındaki Hüda Şeravi 1926'da başörtüsünü resmen çıkaracaktı. Kasım Emin, yazdığı yergide kadınlar için tam bir özgürleşme vazetmez; örneğin örtünme konusunda, kadınların sokakta dolaşmalarını ve şehir faaliyetlerine katılmalarını engellemeden Kuran'ın buyruklarına uyan pratik bir başörtüsü önerir. Kadınlara yapılan baskıların Kuran'dan değil örflerden geldiğini bilhassa hatırlatır. Bu değerlendirme, İslami bir bölgeyi gözlemledikten sonra, kadınlık durumunun alçalmasını daha geniş bir yapıyla bağlantılandıran antropolog Germaine Tillion'un yazdıklarına uygun düşmektedir. Tillion, kadınları ve başörtüsünü ele alırken, "tüm Akdeniz havzasında kadınların kapatılmış kalmalarını, *kabile toplumunun bitmek bilmeyen bir kötüye gidişle evrilmesi*"ne bağlıyordu. "Bu aşağılayıcı konumun sık sık ve haksız yere İslam'a mal edilmesinin nedenleri"ni[1] sayıyordu.

Kadınları kapatılmışlıklarına yeter demeye çağıran hareket, Batılılaşmakta olan bir kültürel bağlama yerleştirilmelidir. Batılılaşma, 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren, ilahiyatçıların düşünce ve eylemine bile damgasını vurmuştur. Bu, Selefiliğin piri Şeyh Muhammed Abduh için de geçerlidir (aynı anda hem modernleşmekten hem de ilk İslam'ın seleflerine dönüşten bahseder: Günümüze hükmeden entegrizmden ayırt edilmesi gereken bir fundamentalizm[2] biçimidir bu). Bu şeyh, hem Avrupa hegemonyasına hem de

1. Germaine Tillion, *Le Harem et les cousins*, s. 18, Points/Seuil, Paris, 1966 (Türkçesi: *Harem ve Kuzenler*, çev. Şirin Tekeli, Metis, İstanbul [basılacak]).

2. Bu iki yeni terimin icadına eşlik eden Batılı ve Hıristiyan yananlamlara rağmen (fundamentalizm, 1900-20 yılları arasında Amerikan Protestanlığını kateden muhafazakâr akıma işaret eder; entegrizmin ise aslında, Vatikan'ın giriştiği ya da 1950'den 1980'li yıllara kadar Kilise'nin bağrında hazırlanmakta olan reformlara karşı çıkan Katolikler için kullanılmıştır), bu yananlamlara rağmen, bir yandan "temelleri"ni *(fondements)* koruma (kökendeki ütopyaya dönerek) kaygısını muhafaza ettikleri İslam'ı modernleştirmeye çalışan takipçileriyle Selefiliğin ruhuna "fundamentalizm" teriminin uygun olduğunu düşünüyorum; "entegrizm" de tam olarak 1930'lu yıllardan itibaren Müslüman Kardeşler tarafından başlatılan ve günümüzdeki tüm İslamcı ve terörist türevleri kapsayan hareketlere uymaktadır. Bu terimi kullanırken, "*entegrité*" sözcüğünün birçok anlamını (bütünlük, dürüstlük, bozulmamışlık) düşünüyoruz: el değmemiş bir şeyin durumu, ayrıca eskimiş "me-

yerel despotluğa karşı olmuş; Batı uygarlığının katkılarını İslam'ın temellerine uyarlamaya çalışmıştır. Yunanca bilen filozof İbn Miskeveyh'in (932-1030) *Ahlak Üzerine*'sini[3] okumuş ve İbn Haldun'un (1332-1406) puslu döngüsel düşüncesiyle muhafazakâr tarihçi François Guizot'nun (1787-1874) düşüncesini karşı karşıya getirerek devletlerle uygarlıkların kuruluşu ve düşüşü üzerine düşünce geliştirmiştir. Üstadı Afgani (1839-97) gibi o da uygarlığının gerilemesinden yola çıkarak akıl yürütmüştür. Bu gerilemeye çare bulmak için, Afgani'nin Renan'la[4] tartışması sırasında geliştirmiş olduğu tezleri kullanmıştır: İslam bilimsel kafayla bağdaşmaz değildir; İslam diyarının bilimsel *icat*'ı yeniden canlandırması için, büyüklüğün maddi koşullarını yeniden sağlamak yeterlidir. Muhammed Abduh değişimin gerekli olduğunu da kabul eder. Ama böyle bir değişimin koşulu, İslami kurallara riayet edilmesidir. Açık görüşlülüğü sayesinde fikirlerini Auguste Comte'un pozitivizminden alınma bir yapıya yerleştirir. Abduh, modernliğe erişme koşullarını sağlayabilecek unsurları İslam'ın bağrında bulmaya çabalıyordu. İslam'ı bu

ziyet" anlamı, tam saflık. "*Entegrité*" nitelikle ilgiliyken, "*entegralité*" (eksiksizlik) nicelikseldir: Tam bir şeyin durumudur. Bir buyruğu ***bütünlüğü içinde*** uygulamak, onu tamamen yapmaktır; İslamcı, eksiksiz bir biçimde uygulanmasını dayattığı yasasının bütünlüğünü vazettiği zaman entegrist olur: Her tür başkalığı ortadan kaldırır ve yüzyıl içinde çok can yakmış olan totalitarizmin kataloğuna yeni bir isim ekler. İki sözcük arasında (fundamentalizm ve entegrizm), bir yoğunluk farkı vardır: Zorlama teröre, kavga da savaşa dönüşmektedir. Buna karşılık, entegrizmle İslamcılığı özdeşleştirmekte tereddüt ediyorum, zira Renan'a kadar, hatta daha sonra (Hıristiyanlık için kullanılan "*christianisme*"in biçimbilimsel şemasıyla yetinildiği için) böyle adlandırılmıştır. Ama entegristlerin "İslamcı" diye adlandırılmaları mümkündür, zira bu adlandırma sayesinde onları Müslümanlardan ***(müslimûn)*** ayırt ederiz ve günümüz Arapçasındaki adlandırılmalarına ***(islâmiyûn)*** uyarlarız. Kaldı ki bu sözcüğün daha genel bir anlamı olduğunu da hatırlanmalıdır: Ortaçağ Arapçasında, "İslam'ın yandaşları" anlamına gelmekteydi; El Eşari (873-935) ünlü eseri *Makalat el-İslamiyyin*'de onu bu anlamda kullanmış, Alman yayımcısı Hellmut Ritter de çevirisini şöyle yapmıştır: "*Die Dogmatischen lehren der Anhänger des Islam*" ("İslam yandaşlarının dogmatik öğretisi"), 3. bas., Wiesbaden, 1980.

3. İbn Miskeveyh, *Traité d'ethique*, Arapçadan çev. Mohammed Arkoun, Şam Fransız Enstitüsü, 2. bas., 1988.

4. Ernest Renan, *L'Islamisme et la science*, Paris, 1883; ayrıca *Discours et conférences*, s. 375-409'da bulunmaktadır (6. bas., Calmann-Lévy, Paris, 1919).

yönde yorumlamakla yükümlü bir seçkin kesim oluşturmaya çağırıyordu.[5]

Bu olguları, Arap düşüncesinin 19. yüzyıl sonundan 20. yüzyılın ortalarına kadar yaşadığı Avrupai Batılılaşma iklimi hakkında bir fikir vermek için hatırlatıyorum. İki savaş arasında feminist hareket böyle bir atmosferde serpildi; yine bu dönemde Kahire'de, Sorbonne'da yetişmiş bir El Ezherli olan ve filolojik pozitivizmi ilk dönem Arap şiirine uygulamak isteyen Taha Hüseyin'in (1900-72)[6] etkisini taşıyan bir üniversite kurulmuştu. Taha Hüseyin'in kitabının yol açtığı bütün fırtınalara rağmen, bazı tohumlar ekilmiş oldu; muhafazakârlar, eğer İslam-öncesi şiir külliyatını tarihselliğin ele geçirmesine izin verirlerse, şüphenin Kuran metnine de yaklaşmasını artık engelleyemeyeceklerini biliyorlardı. Ama aynı Taha Hüseyin, o iğneleyici eleştirel alaycılığıyla kaleme aldığı "Mısır'da Kültürün Geleceği"[7] adlı denemeyi 1937'de bitirdi. Bu denemede, yaratıcılık serüvenini idareci ağırbaşlılığıyla karıştıran yerel yöneticileri eleştiriyordu; onlara üzerinde hareket ettikleri toprağın Akdenizli ve Helen boyutunu hatırlatarak, oluşturdukları Mısır kimliğinin darlığını ve ürkekliğini gösteriyordu. Yine bu denemesinde, yurttaşlarını, dinlerini muhafaza etmek şartıyla bütün düşünce ve oluş tarzlarında Avrupalılaşmaya çağırıyordu.

Bu Avrupalılaşma sürecinin Arapça bir eserde tezahür edişine başka bir örnek daha vermek istiyorum. Eleştirel yöntemin icrasını, bir başka Ezher mezunu olan ve öğrenimini daha sonra Oxford'da sürdüren Şeyh Ali Abdürrazık'ın (1888-1966)[8] çalışmasında buluruz. Hilafet efsanesine saldırmış ve bunun tarihteki çok izafi nüfuzunu ve miadını doldurmuşluğunu göstermiştir. Kitabını, hilafetin her ne şekil altında olursa olsun nihai bir biçimde kaldırılmasının

5. Albert Hourani, *La Pensée arabe et l'Occident*, s. 144-5, İngilizceden çev. Sylvie Besse Ricord, Naufal éd., Paris, 1991. Bu kitap, Arap düşüncesinin 1850 ve 1950 yılları arasındaki Batılılaşması üzerine yapılmış en iyi sentezdir.

6. Taha Hüseyin, *Fiş-Şir el-Cahili*, Kahire, 1926.

7. Taha Hüseyin, *Müstakbel es-Sakafa fi Mısr*, Kahire, 1938.

8. Ali Abdürrazık, *El-İslam ve Usul el-Hükm*, Kahire, 1926; çev. Abdou Filali Ansari, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, La Découverte, Paris, 1994.

(Kemal Atatürk tarafından 1924'te) ardından yazmıştır. Bu saygın kurumun ortadan kalkması Abdürrazık tarafından bir kayıp olarak değerlendirilmemiştir. Abdürrazık Müslümanlara, tarihsel evrim ve diğer ulusların katkılarını hesaba katarak kendi siyasi yapıları üzerine yeniden düşünmeyi tavsiye etmiştir. Hobbes ve Locke'u (bu filozoflardan etkilenmeksizin)[9] zikreden aydınlanmış şeyhimiz, İslam'da siyasi ilkeler geliştirilmesine karşı çıkacak kadar ileri gitmiştir. Elbette ki sözleri hararetli bir polemiğe yol açmıştır. ABD'nin Afganistan'a saldırdığının ertesi günü (7 Ekim 2002) Katar kanalı El Cezire'de yayınlanan görüntülerinde, kendisinin karşı çıktığı, İslami öznenin içini kemiren yetimlik hali, mahrumiyet ve mutsuzluk çağının seksen yıldır sürdüğünü belirttiğinde, Usame Bin Ladin'in zımnen hilafetin kaldırılmasına atıfta bulunduğunu hatırlatmak yersiz olmaz.

9. *A.g.e.*, s. 62. Kitabın çevirmeni, yazarın bu filozofları sadece, Arthur Kenyon Roger'ın *History of philosophy*, (s. 242-50) adlı elkitabına atıfta bulunurken zikrettiğini belirtmeyi ihmal eder. Bu nokta yazar tarafından belirtilmiştir (bkz. Arapça metin, s. 19, yeniden basımı, Tunus, 1999). Bu ayrıntıya dikkat çekmekte yarar vardır, zira kurucu metinlerin okunması ve içselleştirilmesinden ziyade, bilgiler çoğu zaman elkitaplarından edinildiği için, zihinlerdeki Batılılaşmanın sınırlarına işaret etmektedir. Bununla birlikte, Şeyh Abdürrazık'ın okurunu Sir Thomas Arnold'un *The Califate* (Oxford, 1924) adlı monografisine göndermesi (çevirinin 66. sayfası) övgüye değerdir. İngiliz meslektaşını "büyük âlim" diye değerlendirmekte, böylece şarkiyatçılığa karşı su yüzüne çıkan kuşkulara katılmadığını göstermektedir.

8

7 EKİM 2001'de televizyondan izlediğimiz mesajın barındırdığı imalar, İslam diyarında işlerin nasıl bir mecrada aktığını gösteriyor. Mitosların dağılmasından, mitoslarda tadilata geçtik. Kadınların örtülerini açmalarından, yeniden örtünmelerine geçtik. Kısacası devir değiştirdik. Dünyanın Batılılaşma biçimi, Avrupalılaşmadan Amerikanlaşmaya doğru evrildi. Bu formülasyon, ilerleyen sayfalarda aydınlanacaktır.

Kadınların yeniden örtünmelerine, özgürlüğün ve Batı kültürünün kalelerinden birinde, yani Fransa'nın başkenti Paris'te tanık olduğumda, bunun bana şok etkisi yaptığını itiraf etmeliyim. İslam topraklarından gelen öznelerin de katılacağı geri dönüşsüz bir sürece girmiş olduğumuzu düşünüyordum. Daha sonra, özellikle Arap Şarkı'na (büyüdüğüm ülke olan Tunus daha ziyade Fransız modelinin damgasını taşır; ben de bizzat Burgiba devletinin başlattığı reformlara uygun olarak iki dilde eğitim aldım) gidip gelirken, hem Amerikan tarzı tüketim arzusunun, hem de geleneğinden ve karmaşıklığından iyice uzaklaşıp basitleştirilmiş bir İslam görüşünün aynı öznede nasıl bir arada bulunduğunu şaşkınlıkla fark ettim. Dünya pazarı tarafından sunulan tüketim toplumuna katılan öznenin, bunun öncesinde ruhunda reform yapmak zorunda olmadığını öğrendim. Bu özne arkaikliğini muhafaza ederek de Amerikan yaşam tarzını benimseyebilmektedir.

Kentsel manzarası büyük ölçüde Amerikanlaşmış olan ve ittifak politikaları konusunda Batı yanlısı davranan Suudi Arabistan, bu paradoksun en iyi görüldüğü örnektir; bir yandan da, artık geleneksel İslam'la bir alakası kalmamış, başvurduğu zayıflama rejimleri

yüzünden kanı çekilmiş ve dermansız kalmış bir İslam vazetmektedir. İnancını kendisini doğurmuş olan uygarlığın inkârı üzerine kuran bir İslam'dır bu. Tarihinde gerçekleşmiş büyük şeylere karşı, yaratılmış güzel şeylere karşı savaş açmış; kelamıyla tam uyuşmaktan ziyade ihlal ettiği düşünülen şeylere, veya çevresinden dolanarak, kelama halel getirmese de devre dışı bıraktığı düşünülen iradeye savaş açmış bir İslam. Nitekim eğer bir otorite, cemaatini ne pahasına olursa olsun tekanlamlı bir kelama boyun eğdirmek isterse, İbn' Arabi gibi cüretkâr fikirler öne sürmeye cesaret etmiş mutasavvıf filozofların ve sufilerin okunmasını yasaklatması gerekecektir. Yeniyetmelik çağımızda uyanışımıza katkıda bulunan güzel metinleri yok etmeye yönelecektir. Mesela, daha önce zikrettiğim 9. yüzyılın çok ünlü bir şairi olan Bağdatlı sefih Ebu Nuvas'ın *Divan*'ını paramparça edecektir. İslam'ın serbest düşünürleri 9. ya da 10. yüzyıllarının derinliklerine doğru kovalanacaktır.[1] Eserlerinden koparılan sayfalar bir kitap yakma töreninin alevlerini besleyecektir: etik arayışı içinde eskileri (Manicileri) çağdaşlarına (Müslümanlar) tercih eden İbn el-Mukaffe'ninkiler; veya ondan da çok, Kuran'ın taklit edilemezliği, peygamberin günah işlemezliği, Vahy'in işleyişi gibi çok sayıda İslami mitosu bozguna uğratan ve İslam'ın en ünlü dinsizi olan Ravendi'ninkiler (9. yüzyıl). İbn Hazm'ın (993-1064)[2] zikrettiği, bütün kanıtların eşdeğerde olduğunu *(isostheneia ton logon)* ilan eden Yunan kuşkucularının ilkesini uygulayarak gözü açılmış bir dini tutum benimsemeyi beceren çehreler üzerine bir çarşaf örtmek için acele edecektir. Lise öğrencisiyken kolaylıkla ezberimde kalmasını sağlayan kısa ve özlü bir biçimde, tüm dinleri geçersiz kılan şair el-Maarri'nin (973-1058) kitaplarını yırtacaktır. Maarri' nin sözünü ettiği âmâ, şüphe etmenin faziletlerine dikkatimi çeken kuşkucu bir beyindi; örneğin şu mısra:

1. Bu düşünürlerden bazıları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Dominique Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*, Albin Michel, Paris, 1996.

2. İbn Hazm, *el-Fısal fil-Milel vel-Ehva ven-Nihel*, V, s. 119, Kahire. Cilt V. tarihsizdir; ilk dört cilt için 1317 ile 1321 arasında tarihler düşülmüştür (Miladi 1899-1902).

İnsanlar birbirini izliyor ve yalanı din mertebesine koyuyorlar
doğru yolu hak eden bir nesil oldu mu hiç?

Ayrıca çocuk kulağımda onca yer etmiş olan; beni dünyadaki kötülüğün hakikatine uyarlayan; sözcükler üzerinde yolculuğa çıkarak, gerçeğin şiddetine cevap vermek için simgeleştirme ve tahayyül etme yeteneğinde bir konuşan özne olarak beni yapılandıran İslami damgayı güçlendiren *Binbir Gece Masalları*'nı da yakması gerekecektir.

Bu zayıf ve yoksul İslam'ın ortaya çıkışının ilkin bizatihi uygarlık ve kültür olarak İslam'a karşı çalıştığını anlamak gerekmektedir. Benim için bir şaşkınlık konusu olarak kalan ise, eskiliğe doğru gerileme ile tekniğe etkin katılımın entegrizm içinde bir arada varolmalarıdır. Suudi Arabistan'ı zikretmiş olmamın nedeni, bu topraklarda yaşayanların ve yönetenlerin artık bir *aporia*'nın* tam ortasında bulunmalarıdır: Bir taraftan Batı ittifakından yana tavır alıp bir taraftan da *pax americana*'nın müttefikleri olmak isterken, Müslüman dünyanın bütünlüğünü tehdit eden iç savaşı durmadan beslemişlerdir. Saf kelama, bu kelamın titiz uygulamasına dönüş fikrini finanse eden, destekleyen ve yeniden tesis eden onlardır. Kuran kelamı üzerinde hak iddia etmek için, bu kelamın geçerli kılınmasını Kutsal Metinler'de istenen bedensel cezaların uygulanmasıyla ölçen de onlardır.

* *aporia*: Akli düzeyde içinden çıkılmaz görünen zorluk. (ç.n.)

İkinci Bölüm

Entegrizmin Şeceresi

9

SUUDİ ARABİSTAN'IN doğuşu ve ideolojisinin oluşumu konularını aydınlatmak için, tarihin akışında gerilere dönmek gereklidir. 13. yüzyıla gelmeden önce, 9. yüzyıla yeniden dönmek uygun olur. Önceki sayfalarda, ortaçağın başlarının belirli bir dönemini zikrederek, 9. yüzyılın ilk çeyreğindeki Bağdat olaylarına katılmış kişilerden biri olan İbn Hanbel üzerine biraz ışık tutmaya çalışacağımı çıtlatmıştım. Unutmayalım ki, Sünni İslam'ın dört büyük fıkıh okulundan birini İbn Hanbel kurmuştur. Onun öğretisi, saf kelama ve Medine'nin eskileri olan Seleflerin takibine dönülmesi konusunda diğerlerinden daha fazla ısrarcıdır; bu da Peygamber'in zamanındaki idealleştirilmiş modeli* her asra ve her kişiye uygulamak istediği anlamına geliyor. İfşası ihmal edilen şey, 7. yüzyılda Muhammed'in siyasetinin oluşumuna tanık olan Medine modelinin, daha Peygamber'in ölümünden birkaç yıl sonra kanlı bir iç savaşla gerçek tarihi lekelenecek olan, idealleştirilmiş bir biçim olduğudur. İlk dört halifenin üçü (mitosta Hulefa-i Raşidin, "doğru yolda giden halifeler" diye adlandırılırlar) katledilerek ölmüşlerdir. İslam tarihinin büyük bir bölümü iç savaşın şiddeti içinde geçmiş ve komplocuların meşruluk iddiaları yüzünden düzenli aralıklarla hırpalanmıştır. İbn Hanbel, cemaati ilk başlardan beri bölmüş olan hesapları ve husumetleri, bu ilk nifak zamanlarındaki rakipleri ve düşmanları Eskiler hiyerarşisine sokarak toparlamıştır. Cemaatin Kuran ve Sünnet'in tek ve tartışılmaz hakikatine bağlanmasını sağlayacak geniş bir konsensüse ulaşmak amacıyla, azami sayıda kişiyi uzlaştırmaya çalışmıştır.

* Asr-ı Saadet. (ç.n.)

Böyle bir hakikatin ufkunu bulandırmamak için, diğer fıkıh okulları tarafından tavsiye edilen, şahsi kanaate (rey) başvurulmasını salık vermiyordu. Ayrıca, Kuran'ın okunmasının, her tür alegorik tefsirden kaçınılarak harfi harfine yapılması gerektiğini öğretiyordu.

İbn Abdülvahhab aracılığıyla Suudi ideolojisinin doğuşuna tanıklık eden 18. yüzyıl ile İbn Hanbel arasındaki ara halkayı temsil eden İbn Teymiye'ye (ölümü 1328) bakmak faydalı olacaktır. İbn Teymiye, İbn Hanbel'in radikal müridi olan Suriyeli bir ilahiyatçıdır; İslam'ın sorunlu bir döneminde yaşamıştır (kaldı ki bu tipte bir radikalizm, ancak ait olunan bütünlük büyük bir tehdit altında olduğu zaman kendini dışavurur). Moğol istilası, Bağdat'ın yağmalanması ve Abbasi halifeliğine son verilmesinin doğurduğu bir vaziyet söz konusudur; Haçlı tehlikesi daha yeni savuşturulmuştur. Böyle bir hal, varlığını tehdit altında hisseden İslam açısından dünyanın sonunu andırıyordu. İbn Teymiye, müstesna bir zekâ ve çalışma gücüyle, kelamın pürüzsüz yüzeyine yönelecek bakışları yaralayabilecek en ufak pürüzü gözlemeye hasretmiştir yaşamını. Bu kelamı düzleştirmeyi, onun profilini süsleyen çeşitli anlamları bertaraf etmeyi de kendine görev bilmiştir. İlahiyat söyleminde felsefenin etkileri ve Yunan yansımalarının izini darmadağınık bir biçimde fellik fellik sürmüştür. Tevile ayrıcalık tanımaları nedeniyle rafızi ve zındık ilan edilen çok sayıda batıni tarikatını sert bir biçimde eleştirmiştir. Sarsılmaz bir tektanrıcılık üzerine kurulu bir inanç karşısında Hıristiyanlardan daha tehlikeli bulduğu Sufiler tarafından vazedilen ve yaşanan vahdet-i mevcut tecrübesini ve kuramını kınamıştır. Hıristiyanlarda Tanrı tek bir defa insan olmuşken (tecessüd yoluyla), Sufilerde insanın tanrısallığı barındırma eğilimi açıktır ve evrenseldir. Bu da, gündelik yaşamda, Tek Tanrı fikrine kasıtta bulunmaktadır. İbn Teymiye, evliya ya da türbe ziyaretlerini ve bütün diğer tavassut (aracılık) biçimlerini mahkûm etmiş, kökü kazınması caiz olan pagan ya da putperest kalıntılarla bir tutarak kınamıştır.[1]

1. Bu polemikler, Suudi devletinin, elçiliklerinde tamamı ilgimize sunulan yirmi ciltlik bir baskıyla yayımladığı *Fetvalar*'da bulunmaktadır. Ayrıca bkz. Raşid Rıza'nın beş bölümü iki cilde bölerek yayıma hazırladığı *Mecmuat el-Resail*

Yine İbn Teymiye, 15. yüzyılda kaleme alınmasından beri saf kelam arayan herkesin gözünü ve gönlünü dolduran bir baş ucu kitabı yazmıştır. Bu kitabın adı *Reisin ve Reayanın İşlerinin Islahı İçin İlahi Yasa Adına Siyaset*'tir.[2] Yaklaşık yüz sayfalık bir versiyonunun sık sık yeni baskı yapması, ne kadar yaygın okunduğunu göstermektedir. Bu kitapta söz konusu olan şey, İslami yasanın, yani şeriatın ufkuna boyun eğmiş olan teba ile hükümdarı birbirlerine bağlayan anlaşmadır. Böyle bir kitaptan yayılan radikalizm, entegristlerin beklentilerini de aşar. Bu kitap, tek başına, İslam'ın hastalığı diye adlandırdığım şeyin belirtilerini saptamaya yardım edecek eksiksiz bir tahlile davet etmektedir. Elinizdeki kitapta fazla yer tutmaması için bu kitaptan bazı anlamlı pasajlar aktarmakla yetineceğim.

Öncelikle yazar, Kuran'ın emrettiği bedensel cezaları bizzat hukukun kıstası haline getirir. Az sayıda olan bu cezalar, zinada taşa tutma (recm), yalancı zina şahitliğinde kırbaçlama, şarap içenin kırbaçlanması, hırsızın elinin kesilmesi, yol kesen eşkıyanın el ve ayaklarının kesilmesi ya da çarmıha gerilmesini (insan hayatına kastedip etmemesine göre) öngörür. Ceza hukukunun bu ana çizgilerine *hadd*'in çoğulu olan *hudûd* adı verilir; bu sözcük, gündelik dilde "aralık, engel, uç, sınır" anlamlarına gelmektedir. Tanrı'nın alacağını, Tanrı'nın olan ve üzerinde tartışma ya da pazarlık yapılamayan hukukun devredilemez bölümünü oluşturur. İbn Teymiye, ihbar ettiği hırsızın elinin kesilmesine engel olmak için şikâyetini geri alan birine karşı Peygamber'in gösterdiği tepkiyi aktarır. Pey-

vel-Mesail, Kahire, tarihsiz. Raşid Rıza (1865-1935) Muhammed Abduh'un Suriyeli bir öğrencisidir; Abduh'un Medine'deki ilk Müslümanlardan Gazali'ye (ölümü 1111) kadar olan büyük geleneksel düşünürlere doğru genişlettiği *selefler*'e daha dar bir anlam vererek ustasının yolundan sapmıştır. Buna bir de Sufiliğe duyduğu güvensizliğini eklerseniz, nispeten geç de olsa yurttaşı İbn Teymiye'ye neden bu kadar ilgi gösterdiğini anlarsınız. Hanbelilik okulunun kurucusu Şamlı din bilginine verdiği bu desteğin uzantısı olarak, Vahhabiliği bid'at olarak değerlendirdiği bir gençlik metnini inkâr etmiştir; nitekim yaşamının sonunda, Suudi Arabistan'ın kurucusu (1932'de) Abdülaziz İbn Suud'un nihai zaferinden önce, bu kez Vahhabiliği göklere çıkaracaktır.

2. İbn Teymiye, *Es-Siyasa eş-Şeriyya fi Islah er-Rai ver-Raiyya*, Kahire, tarihsiz (Türkçesi: *Siyaset*, çev. Vecdi Akyüz, Dergâh, İstanbul, 1985).

gamber öfkeye kapılmış ve kimsenin, kendinin bile, "Tanrı payı" diye adlandırdığı şeye müdahale edemeyeceğini ileri sürmüştür: Tanrı payı, suçların cinsine göre verilen bedensel cezaları dağıtan buyruklarca somutlaştırılan aşılmaz bir sınırla Tanrı'yı insanlardan ayırır. O zaman Peygamber, davacıya birine karşı şikâyette bulunmadan önce iki kere düşünmeyi tavsiye etmiştir; yoksa, hukuk mekanizması çalışmaya başladıktan sonra geriye dönmek imkânsızdır. Ne mevkinin ne servetin karışabildiği, üzerinde pazarlık edilemeyen hukuk payıdır bu.

Hukuk payını aşkınlığın dokunulmazlığıyla bir tutan bu görüş, ceza hukuku konusunda Kant'ın anlayışının bir yankısı gibidir. *Törelerin Metafiziği*'nin birinci bölümü olan "Hukuk Öğretisi"nin içindeki, "cezalandırma ve bağışlama hukuku"nu ele aldığı bölümde, şöyle yazar Kant:

> Ceza yasası kategorik bir zorunluluktur; cezasını kaldıracak ya da hafifletecek bir şey bulmak için mutçuluğun (*eudémonisme*)* yılanımsı halkalarına kayanın vay haline![3]

Nitekim Kant'ın düşünme biçiminde hukuk dünyanın dışındadır; her tür tecrübeye dayalı mülahazanın ya da insani duygunun dışındadır. Burada da, hukuku her tür yararlılıktan uzaklaştıran, her tür tavizden muaf tutan bir saflık mantığı öne sürülür:

> Zira adalet, kendine herhangi bir değer biçtiği andan itibaren adalet olmaktan çıkar.[4]

Kant'ta bu pasajın vardığı noktanın, ölüm cezasının savunulması ve *Dei delitti e delle pene*'de (1764) idam cezasını ilk eleştirenlerden biri olan Beccaria Markisi'nin geliştirdiği tezlerin çürütülmesi olduğunu hatırlatalım.[5]

* Eylemin amacının mutluluk olduğu ilkesini savunan ahlak öğretisi. (ç.n.)

3. E. Kant, *La Métaphysique des mœurs, Doctrine du droit*, s. 214, çev. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1993.

4. *A.g.e.*, s. 215.

5. *A.g.e.*, s. 217. Hegel de böylesi bir saflığın nasıl devrimci teröre vardığını göstermiştir: bkz. "La liberté absolue et la terreur" ("Mutlak özgürlük ve terör") adlı bölüm, *La phénoménologie de l'Esprit* (Tinin Fenomenolojisi), aynı bas., II, s. 130-41.

Peki Kant'la İbn Teymiye arasında dağlar kadar fark olduğunu belirtmeye gerek var mıdır? Alman filozof için hukukun mutlaklığı ve saflığı, insanın araç değil amaç olarak değerlendirilmesini hedefler; Kant'ın refakatinde ve onun içinde bulunduğu Aydınlanma bağlamında oldukça, özgürlük ufkunda kalırız. Suriyeli âlimle birlikteyken de, insanı tanrısal düzene boyun eğdiren tanrımerkezcilikten ayrılmayız. Birinde, hukukun mutlaklığı ve saflığı tanrısal aşkınlığa başvurularak elde edilir; diğerinde, hukuk kendi kendinin temelidir. Kantçı hukukçu Hans Kelsen'in kuramına göre bu hukuk, 1920'li yıllarda, aşkınlığın ta kendisi haline gelecektir.[6]

Bedensel cezaların uygulanması konusunda, diğer fıkıh okullarının çoğu daha esnek bir tavır alır. Bazı fakihler yalandan zina ithamı ya da hırsızlık söz konusu olduğunda taraflar arasında karşılıklı anlaşmaya gidilebileceğini kabul ederler, zira bunlar bir insanın hakkını ihlâl eden suçlardır. Ayrıca, hırsızlık ve eşkıyalık konusunda içten pişmanlık duyulması göz önünde tutulur. İşlenen suçun meşru bir davranışla "benzerliği"nden doğan şüphe, sanığın masumiyet karinesinden istifade etmesini sağlayabilir. Fakih, *hudûd* yaklaşımını yumuşatmak için pek çok kurnazlık düşünmüştür. Ayrıca, delillerin saptanması çok zorlaştırılmıştır. Son olarak da, bedensel cezalara çarptırılması gereken kabahatlere delil sağlamak üzere konuşmaktan ziyade susmak daha övgüye değer görülmektedir.[7] İbn Teymiye'nin hiç bahsetmediği "liberal" hükümlerdir bunlar.

6. Hans Kelsen, *La Théorie pure du droit*, çev. Charles Eisenmann, LGDI Bruylant, Paris-Brüksel, 1999.

7. *Encyclopédie de l'Islam*, *Hadd* maddesi, yazanlar: B. Carra de Vaux ve J. Schacht.

10

SURİYELİ DİN BİLGİNİ, *Siyaset*'inde cihadı öncelikli konularından biri haline getirir: Onu namazla aynı önemde görür ve diğer dört şartın (kelime-i şahadet, oruç, zekât, hac) üzerinde konumlandırır. Cihadın seviyesinin yüksekliğini göstermek için, dini temsil ettiği düşünülen imgeyle birleştirir: Tanrı'ya teslim olma[1] temeli üzerinde duran; gövdesi namaz, başlığı cihat olan bir sütun. Böylelikle, kâfire karşı savaşı hükümdarın iki işlevinden biri haline getirir: Hükümdar, enerjisini dinin hizmetine adamalı; bir yandan sınırları içinde faziletin zaferini temin ederken (bedensel cezaların sertliğiyle), diğer yandan da sınırların ötesinde kutsal savaşı yürütmelidir.

Manifestosunun sonunda İbn Teymiye, İslam'ın, imparatorluk olanaklarını (parayı ve silahları) din hizmetine sokarak dinsel yapının inşasını tamamladığı sonucuna varır: İslam bu dünyadaki nimetlerin fethi yönünde çalışmakta ve öbür dünyanın nimetlerini de teyit etmektedir. Bununla, İslam'ın siyasi ve dini açıdan en büyük başarıyı gerçekleştirdiğini kastetmektedir; bu başarı sayesinde böyle bir cemaat ikili bir sakıncayı bertaraf eder; siyasi olanla dini olan arasındaki iki ayrılma biçiminin yol açtığı bu sakınca, iktidarın dini dert etmemesi, dinin de sadece kendisiyle uğraşıp gücünü ve azametini yitirerek tevazu ve merhametten ibaret bir hale gelmesidir. Dinsel yapıyı kusursuz hale getiremeyecek bir iktidarsızlığa kapılmış olan diğer iki dinin başına gelen de budur. İki yanlış yola girmektedirler: Dinden yana olup, siyasi, mali ve savaşçı gücü onun

1. *İslâm* sözcüğünün ilk anlamı budur ve doğal din içgüdüsüyle uyuşmaktadır; bu ilk tapınma ilkesine dönüş, İslam'ı dinin ta kendisi haline getirmektedir.

hizmetine sokamayan yol; ve iktidara, paraya, silahlara sahip olup, bunu dinin yerleştirilmesine ya da pekiştirilmesine hasretme maksadı taşımayan yol. İlk yol, "gazaba uğrayanların" yoludur; ikincisi ise "sapmışların" yoludur.[2] İlk yola girenler Yahudiler'dir, ikinciler ise Hıristiyanlardır.

Böylelikle –kimilerinin İslam'ın özünde bulunduğunu zannettikleri[3]– din ve devlet işlerinin birlikte yürütülmesinin hangi noktaya kadar, iman savaşçısına dönüşmüş bir ilahiyatçının eseri olduğunu fark ediyoruz. Bu birlikte yürütme, günümüzdeki entegristler tarafından yeniden harekete geçirilecek olan bir ideoloji çerçevesinde seferber edici bir slogan ve ideal (ya da ütopya) olarak takdim edilmektedir.

İbn Teymiye'nin sözleriyle yaşadığı dönemin olaylarını ve bu dönemi besleyen tarihsel belleği karşı karşıya getirdiğimizde, onun ne kadar yanıldığını söylemeden geçemeyeceğim. Siyasi ve askeri iktidardan yoksun bırakılan Yahudiler söz konusu olsa tamam. İspanyol Yahudisi Yehuda Halevi'nin yazdığı şiirlerin çoğu bu mahrumiyetin tanıklığını dokunaklı vurgularla yapmaktadır.

Kölenin oğlu dehşete salar beni
ve yukarıdan fırlatır okunu (...)

Aşkın ışığını aldılar elimden
boynuma da vurdular yükünü kibirli bir ayağın.
İnlerim törelerinin zalimliğinden
sürgün ve mahpus ve hazin, isyankâr
yöneticisiz ve vekilsiz
bana doğru geliyor düşman ve ayrılıyor Kaya.[4]

Sürgünün işareti olan böylesi bir yoksun bırakılma Hıristiyanlık'ta da yer bulmuştu. Strasbourg Katedrali'nin (13. yüzyıl ortası)

2. Bu iki deyiş, Kuran'ın açılış suresi olan El Fatiha'nın son ayetinden alınmıştır: 1. sure, 7. ayet. Yahudileri "gazaba uğrayanlar", Hıristiyanları ise "sapmışlar"la bir tutan İbn Teymiye'nin yorumu gelenekselleşmiştir, ama herkes tarafından paylaşılmamaktadır.

3. Bu soruna daha aşağıda döneceğim.

4. Yehuda Halevi, *Le Diwân*, s. 91-93, çev. Y. Arroche ve J. G. Valensi, de l'Éclat, Montpellier, 1988.

güney girişinin altında, gözleri bantlı (Yeni Ahit'in lütfuyla yayılan yeni nur karşısında bakışının kararmışlığını anlatmak için) ve kırık bir mızrak taşıyan (devlet icraatından ve bunun koşullarını belirleyen silah kullanımından dışlandığını hatırlatmak için) güzel bir hanım olarak gösterilen sinagog alegorisi buna tanıklık etmektedir. Peki ya Hıristiyanlığın durumu? Aynı gotik giriş kapısının altında, sinagogun karşısında, kilise simgelerinin yanında iktidar simgelerini (taç ve tam mızrak) taşıyan kibirli bir asilzade hanım siması altında Kilise alegorisi gururla caka satmaktadır. İbn Teymiye, o doğduğu sırada bir süreliğine kesilmiş olan Haçlı Seferleri'ni, cihadın Hıristiyanlığa uyarlanmasından başka bir şey olmayan Haçlı Seferleri'ni hatırlıyor olamazdı. Suriyeli din bilgini, iktidarın dünyeviyle manevi arasında paylaştırılması konusunda Papa'yla İmparator arasındaki son çatışma dönemleri hakkında bilgi sahibi değildi. Dahası, Tanrı'nın krallığı ile Sezar'ın krallığını birbirinden ayıran İncil sözüne bir değer vermiyordu.

İbn Teymiye'nin sözlerinin geçersiz olduğu asıl uzun vadede ortaya çıkmaktadır. Tarihsel gelişme dikkate alındığında, akıl sahibi her varlık, ilahiyatçımızın yargısının ancak konjonktürel olabileceğini tespit edecektir; ama yine de, yalanlanması için, yüzyıllar boyunca görüp geçirilenlerin bilince taşınması gerekmiştir. Benim bildiğim kadarıyla insanlığın en büyük siyasi başarısı, miras alınan inancı etkisiz hale getiren bir yadsıyıcı düşüncenin etkisi aracılığıyla dinden ayrılarak teşkil edilmişse de, Avrupa topraklarında Hıristiyan şeceresinden yola çıkılarak vuku bulmuştur. İsrail'in devlete dönüşüyle ise (Yehuda Halevi'nin dileği, şiirsel ifadesinden sekiz yüzyıl sonra gerçekleşmiştir), Yahudiler'in askerliği yeniden ele geçirişi sırasında, zafer anları kadar bozgun anları da yaşanmıştır. Öte yandan günümüzde Müslümanların durumu, siyasi ve askeri açıdan kötü görünmektedir; başarısızlığın ve bozgunun damgasını yemiştir.

Fakat tarihin hileleri tükenmez. Hem sağduyunun ayakta tuttuğu bir basmakalıp düşünceyi bozguna uğratır, hem de İbn Teymiye'yi bir kere daha yalanlar. Tarihin terazisinde herkesin katkısını ayrı ayrı tartmam gerekse, yanılma riskine girmeden diyebilirim ki, İslam'a maledilmesi gereken en değerli miras, hem şiirsel ve lirik söz-

lerindeki coşku aracılığıyla, hem de spekülasyonlarının yüksek menzili sayesinde oluşan manevi külliyatının zenginliği ve yoğunluğudur. İslami başarı, İbn Teymiye'nin kınadığı Sufi külliyatında vuku bulmuştur; İslam'ın başarısızlığı da, bilginimizin inancının ayrıcalıklı alanını bulduğu siyasette somutlaşmıştır. Buna karşın, yaygın bir inanışa göre mistik tecrübe, eksiksiz olarak ancak, siyasiden uzak olan Hıristiyanlıkta gerçekleşir; zira bu din, yasanın değil aşkın dinidir. Gelgelelim, bir de bakıyoruz ki manevi başarıya İslamiyette, siyasi başarıya da Hıristiyanlıkta rastlanmaktadır. Aslında bu gözlemlerden çıkan ders, tarihin özcü bir görüşle yetinemeyeceği, hele bu görüşü imal eden fikirler ya da insanları hiç dikkate alamayacağıdır.

İbn Teymiye'ye dönersek, o kendi dönemindeki fikirlerden sadece birini temsil ediyordu; radikalizmi kitlelerin hoşuna gitmiş görünüyor. Ama ilahiyat ve hukuk alanındaki meslektaşlarını endişelendiriyordu; şehrinde bir geçimsizlik kaynağıydı. Davalar ve (yazmaya hasrettiği) uzun hapis yılları gördü. Harfi harfine yorumculuğu, insanbiçimci ve "loncavari" dogmatizmi, onunla karşılaşmış olduğunu söyleyen Tancalı seyyah İbn Battûta'nın (1304-69 sonrası) alaylarına yol açmıştır.

Şam'da büyük Hanbeli fakihlerinden Takiyüddin İbn Teymiye oturuyordu; farklı dini ilimlerden söz edebilen ve itibar gören bir insandı, ama biraz rahatsızdı.[5] Şamlılar ona büyük bir saygı gösteriyorlardı; o da kürsüsünün tepesinden onları buna teşvik ediyordu. Bir kere, söylediği sözlere fıkıh âlimleri itiraz ettiler; onu el-Melik en Nâsır'ın önüne sevkettiler ve Kahire'ye götürülmesi emredildi (...) el-Melik en Nâsır hapse atılmasını emretti. Adamımız yıllar boyunca mahpus kaldı ve hücresinde, kırk ciltten oluşan ve *el-Bahr el-muhit* (Okyanus) adını verdiği bir Kuran tefsiri yazdı... İbn Teymiye'nin annesi hükümdara şikâyete gitti. O zaman, el-Melik en Nâsır tutuklunun salıverilmesini emretti. Ama İbn Teymiye yeniden aynı şekilde davrandı. O sırada Şam'daydım ve bir cuma günü cami minberinin tepesinden verdiği vaazlarından birini izledim. Şöyle dedi: "Tanrı şu dünyanın gökyüzüne doğru, benim şimdi indiğim gibi iniyor", ve minber-

5. Arapça metinde *"İlla enna fi aklihi şeyun"* denir; kelimesi kelimesine: "ama kafasını rahatsız eden bir şey vardı". Arapçadaki deyişin tam muadili bir deyişle söylersek: "Ama azıcık kaçıktı."

den bir basamak indi. İbn ez-Zehra (*a.b.*) adıyla tanınan bir Maliki fıkıhçısı ona karşı çıktı ve dediğine itiraz etti. Kalabalık ayağa kalktı ve fakihi yumruk ve terlikleriyle öyle bir dövdüler ki başındaki sarık yere düştü ve ipek takkesi açığa çıktı.[6] İnsanlar bu başlığı kınadılar... (İbn Teymiye daha sonra Hanbeli kadısına götürüldü)... hapse atılması emredildi, sonra da falakaya yatırıldı... Mahkûm hapiste öldü.[7]

Böyle bir tanıklık bize bu ilahiyatçının gözü dönmüş bir ajitatör olduğunu, kalabalığı coşturduğunu, kendi fıkıh okulundan (Hanbeli) olan Sünni denklerinde bile infial yarattığını göstermektedir. Tutumu ve kışkırtmaları siyasi otoritenin teveccühünü de aşıyordu. O, âlimlerin onaylamadığı ve onların iktidarını rahatsız eden ideolojik bir sesi temsil etti. Buna karşın, basitleştirmelere kolay ayak uyduran ve çaba göstermeden kelamın zahiri anlamını benimsemeyi tercih eden *vox populi*'yi* fethetmiş olduğu bellidir. Entegrist kundakçıların yüzyıllar sonra kulak verecekleri ses de bu sansürcü, kavgacı ve teatral ses olacaktır. Buna kulak verenlerin en başında da Vahhabiliğin kurucusu gelmektedir.

* Latincede "halkın sesi". (ç.n.)

6. Geleneğe göre ipek giymek erkekler için caiz değildir.

7. İbn Battûta, *Voyageurs arabes* içinde, *Voyages et périples*, s. 454-5, çev. Paule Charles-Dominique, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1995 (Türkçesi: *İbn Battûta Seyahatnamesi*, II cilt, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul, 2004).

11

VAHHABİLİK, Muhammed İbn Abdülvahhab'ın (1703-92) adından türetilen bir ideolojik akımdır. İbn Abdülvahhab Arap Yarımadası'nda İbn Hanbel'in kuramının İbn Teymiye ile birleştirilip karıştırılmış halini vazedecektir. Doğduğu Necd bölgesinde, Arabistan çöllerini fethederek iktidarı almaya girişen Suud kabilesine bağlanacaktır. Ama kabilenin ilk denemesi başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Böylece, 18. yüzyılda, Aydınlanmacıların Avrupa'ya ışık tuttukları sırada, iki yüzyıl sonra günümüzdeki Suudi Arabistan'ı doğuracak olan saflaştırma hareketi başlatılmıştır.

Birbirinden bu kadar uzak iki zihniyet zamanına ait iki olgunun bu çağdaşlığı üzerinden, dünyada yeni bir evreye geçilir. Bu dönemden itibaren, insan çeşitliliği git gide daha zengin bir yelpazeye yayılacaktır; cilalı taş devri öncesine ait olan en eski varlıktan, son teknik devrimin yarattığı çocuğa kadar insanlığın yaşadığı birçok hali sergileyen çağlara ait insanların aynı yüzyıl içinde yaşadığı görülecektir. Arabistan'daki olaylara Sade'ın gösterdiği tepki, şu 21. yüzyıl başında aynı gezegen üzerinde, aynı tarihöncesi varlıkla uzayın fethine giden kozmonotun bir arada yaşamalarında gördüğümüz gibi şiddetlenerek süren bu olgu bağlamında hâlâ geçerli olabilirdi. 18. yüzyıl sonunun dindarlık sonrası insanı, her şeyin dinsel olduğu duruma doğru gerileyen hemcinsini, yeni bilgeliğiyle şöyle yargılamıştı:

> Avrupa'yı yakıp yıkmaya hazır din savaşları işte yine çıkmakta. "Saflaştırılmış Hıristiyanlığın" yeni bir tarikatının başı ve temsilcisi olan Boheman kısa süre önce İsveç'te tutuklandı ve kâğıtları arasında felaket düzeyinde tasarılar bulundu. Bize söylendiğine göre, mezhebinin hedefi düpedüz, tüm Avrupa zorbalarının ve kullarının efendisi olmakmış.[1] Arabistan'da yeni mezhepler ortaya çıkıyor ve Muhammed'in dinini *saflaştırmak*

istiyorlar. Çin'de, daha da korkunç olan ve yine din tarafından teşvik edilen karışıklıklar bu muazzam imparatorluğu çatışmaya sürüklüyor. Ve bütün kötülüklerin nedeni de hep tanrılar.[2]

Bu mezhebin yarattığı tehlikeyi daha ortaya çıktığı anda algılayan ilahi markinin sözcükleri bunlar – Sade'ın, saflık arayışındaki tehlikeyi İslam'la bir tutmayarak gösterdiği ayırt etme yetisi de fark edilecektir: Hangi dinde olursa olsun, din adamlarının saf kelam adına ayaklanmacı ve devrimci bir hareket yaratmaya çalışmalarını, tehdit edici ve evrensel bir sorun olarak görür. İnsan işlerini tanrı adına yönlendirme çağrısı yapmak, ancak her türlü felakete yol açabilecek fanatikler doğurabilir.

Abdülvahhab üzerine bir öğreti kurucusu olarak eğilirsek (mesela en ünlü kitabı olan *Kitab et-Tevhid*'i [Tek Tanrı'ya İbadet] okuyarak), hiçbir özgünlüğü olmayan bir kâtip olduğunu keşfederiz. Ona düşünür statüsü tanımaya bile cesaret edemeyiz. Zikrettiğim kitabı tıka basa alıntıyla doludur ve yazarın bir yaratıcıdan ziyade kopyacının teki olduğu ortaya çıkmaktadır; daha önemsiz diğer birçok yazısında da, kısa metin biçimini layıkıyla kurmaya soluğunun yetmediği belli olur. Karaladığı sayfalar onun sıkı Hanbeli eğilimini teyit ederler. Kurucu üstadından da daha katı görünür. Nitekim İbn Hanbel, tekfir meselesi hakkında çok hoşgörülü davranır; bizzat İbn Teymiye de Bağdatlı din bilgininin ibadetle ilgili konularda çok talepkâr, ama âdetlerle ilgili konularda epey liberal olduğunu kabul ediyordu. Bu tespitin izinde, yaşadığı devirde henüz tarikatler yoksa da, evliyaya tapınmanın İbn Hanbel tarafından hoşgörüleceği tahmin edilebilir. Diğer birçok mesele gibi bu mesele hakkında da üç halka arasında bir yoğunluk tedricine tanık oluruz: Bağdatlı üstadın (9. yüzyıl) izafi hoşgörüsünden Şamlı ilahiyatçının (14. yüzyıl) radikal eleştirisine (kuramsal düzeyde kalmıştır), daha sonra da Arap mürid tarafından vazedilen (18. yüzyıl) şiddet eylemlerine ve asırlık anıt mezarların yıkımına geçeriz. Kaldı ki günümüz Arabistan'ında, Peygamber'in Medine'deki kutsal mezarı dışında

1. Bu Boheman biraz da bizim Bin Ladin'imizin Avrupalı muadili.
2. D.A.F. de Sade, *Cahiers personnels*, s. 9-10, Œuvres complètes, XIII, J.-J. Pauvert, Paris, 1966.

tek bir evliya türbesi kalmamıştır. Şair dostum Salah Stétié'nin, Arabistan'a ziyaretinde öğrendiğine göre, İslam'ın ilk dönemine ya da daha sonraki devirlere ait en ufak bir arkeolojik belirti ortaya çıkar çıkmaz, üzerine beton atılarak kapatılmaktadır. Vahhabi, inancını korumak için, uygarlığın temelini oluşturan kalıntılara dokunmakta tereddüt etmemektedir; tek amacı, mitosun tarihsel belgeyle karşılaşma ihtimalini ortadan kaldırmaktır.

İki üstat ile onların öğretisinden yana çıkan İbn Abdülvahhab arasında dünya kadar fark vardır. İbn Hanbel'in takipçileri arasında büyük Sufi ustalar olduğunu önemle hatırlatmak gerekir. Şekil verdiği bazı mefhumlar içsel tecrübeyle bağdaşmaz değildir. Mesela tefviz (en yüksek sırla ilgili olarak kendini Tanrı'ya havale etmek) ve teslim (hem hareketleri hem de sözleriyle Tanrı'nın ve Peygamberi'nin kelamına bilinçli olarak itaat etmek) bu mefhumlardandır. Bu cins hükümler, güzel şehrinden kalan yıkıntılar üzerine bombalar yağdığı sırada hatırasını heyecanla yad ettiğim Heratlı büyük manevi üstat Ensâri'nin[3] inancılığını kolaylaştırabilir. Bu üstat, Hanbeli sertliğiyle[4] içsel tecrübenin akkorluğunu bir arada götürüyordu; bu akkorluk, Kuran üzerine meditasyonundan itibaren çıtırdayarak ateş füzeleri halinde tezahür ediyordu. Nazarını celbeden ve onu Sufizmi benimsemeye iten parçayı seçebiliyorum:

İman edenlerin ise Allah'a olan sevgileri hepsinden daha güçlüdür.[5]

İşte, bunun sonucu olan *Cris du cœur*'deki ("Gönül Çığlıkları") çığlıklarından biri:

Tanrım! Kafamda su ve gönlümde ateş var; içimde zevk duyuyorum, dışımda arzu duyuyorum. Kıyısı olmayan bir okyanusta sulara gömüldüm; ruhumda onulmaz bir acı var. Gözüm, hiçbir dilin tarif edemeyeceği bir şeye takıldı.[6]

3. Heratlı üstadın da yandaşı olduğu Hanbelilik konusunda bkz. Ensâri, *Chemin de Dieu*, s. 24-30, Sindbad, Paris, 1985, çevirmen Serge de Beaurecueil'ün önsözü.
4. Entelektüalist ilahiyatçılara karşı amansız bir polemikçi olmuştur.
5. 2. Sure, 165. ayet.
6. Ensâri, *Cris du cœur*, s. 82, Farsçadan çev. Serge de Laugier de Beaurecueil, Sindbad, Paris, 1988.

İbn Teymiye'ye gelince, sövgülerden ve tekfirden vazgeçtiği zaman müstesna bir inşa yeteneği gösterir. Bu bölümü bitirirken, modern mantık tarafından işaretlenmiş bazı bölgelere ışık tutabilecek perspektifler açan birçok inceliğin bulunduğu "Mantıkçıların Çürütülmesi"ne[7] dikkat çekeceğim. Hem İbn Hanbel hem de İbn Teymiye'nin ne kadar karmaşık olduklarını gösteren nüansların birkaçına yukarıda işaret etmem elzemdi; yetersizliği göz önüne alındığında unutulması haksızlık sayılamayacak olan Necdli kaba müritleri İbn Abdülvahhab'dan onları ayırt etmek gerekiyordu.

İbn Abdülvahhab'ın öğretisel vasatlığı ve gayri meşruluğu, geleneksel ilimler alanında kendilerini ondan daha yetkin ve onu mahkûm etme yetkisinde gören tabandaki ya da tanınmamış şeyhler tarafından birçok kez kınanmıştır. Vahhabiliğin çürütülmesi için iki gerekçe ileri süren bir el kitabında İbn Abdülvahhab'ın öğretisini yıkan Davud el-Bağdadi bunlardan biridir (Hicri 1293 / Miladi 1875'te kaleme alınan bu eser Hicri 1305 / Miladi 1887'de İstanbul'da yayımlanmıştır).[8] El Bağdadi, İbn Abdülvahhab'ın bir çağdaşı olan Şafi şeyhi Muhammed İbn Süleyman el Medeni'nin Hicri 1195'te (1780) gerekçelendirdiği bir fetvayı aktarır. El Medeni, İbn Abdülvahhab'ı cehalete yol açmakla ve eğitilmemiş adamların ilahi nuru söndürmelerine izin vermekle itham eden bir soru alır: Kişiliğinde böyle bir sanatı icra etmek için ilim geleneğinin gerekli gördüğü şartlara sahip olmadan, böyle bir şahsiyet içtihada nasıl kalkışabilmektedir? Kendini imam ilan etmek ve cemaati kendi çizdiği yolda yürümeye teşvik etmeyi sürdürmek yerine, ilim adamlarının sözünü dinlemek zorunda değil midir? Niçin dediklerine karşı çıkanları kâfir ilan etmekte ve ölümlerini istemektedir?[9] Bir kişide içtihad

7. *Er-Redd ala el-Mantıkiyyin*, Bombay, 1949.

8. Davud el-Bağdadi, *El-Minha el-Vehbiyya fi Redd el-Vahhabiyya*, ayrıca, *Eşhedel-Cihad fi İbtal Dava el-İctihad*, Hicri 1305 (1887), yen. bas. İhlas Vakfı, İstanbul, 1986.

9. *Haddara dammahu:* Arapçada hiç değişmeden kalan bu deyiş şu anlama gelir: "acı çekmek; bir insanın kanının, bu işin faili takibata uğramadan dökülmesine imkân vermek" (bir hükümdar ya da bir yargıç için kullanılır). Entegristler, cinayeti işleyeni peşinen masum ilan eden bir cinayet çağrısı olan bu deyişi çok kullanırlar.

şartlarının bulunduğunu ya da kendi çabasıyla bir öğreti hazırladığını varsaysak bile, öğretisel alan genişken, tefsir geleneğinde yerleşik olan ve ilim adamlarınca desteklenen birçok yol bulunurken, bunu herkese dayatması mı gerekmektedir?[10] El Medeni'den, İbn Abdülvahhab tarafından evliya türbelerinin ziyareti, dilekler, adaklar, tavassut, kurban kesme, sıkıntı durumunda Peygamber'e ya da yandaşlarından birine yakarma, Tanrı'dan başka birine yalvarma konularında getirilen yasaklar konusunu aydınlatması da istenmektedir; bu fıkıh sorusunu soran ve kimliği bilinmeyen kişi, bu uygulamalarda bulunan kişinin kanını helal ilan etme hakkını Necdli âlimin nereden bulduğunu da sormaktadır. Şafi din bilgini, İbn Abdülvahhab'ın icat ettiği yasakları tek tek geçersizleştirir. Çok teknik olan cevabı, en ortodoks ve en zahiri Sünniler arasından seçilmiş, İslami ilahiyatın bazı en büyük isimlerine dayanmaktadır;[11] ve nihayetinde bu yasakları icat eden kişiyi, inşası yüzyıllar süren karmaşık hukuk yapısını buyruklarıyla yıkan gayri meşru bir ilim adamı, karacahil bir çömez olarak görmektedir.[12]

10. *A.g.e.*, s. 40-41.

11. Kurtubalı zahiri İbn Hazm (994-1063) ve Kudüslü Hanbeli İbn Kudame (1147-1223) gibi.

12. *A.g.e.*, s. 41-44.

12

İBN ABDÜLVAHHAB'IN yaşadığı dönemde, iktidarın alınması için başlatılan hareket başarısızlığa uğramıştır. Mısır kral naibi Mehmed Ali'nin (1769-1848) birlikleri sonunda şiddetli bir sefer (1812-17) düzenleyerek Vahhabileri Hicaz'dan kovmuşlardır. Jacques Berque, Mısırlı generallerin toplarını Der'iye'ye kadar nasıl götürebilmiş olduklarını sormaktadır; bu Vahhabi yatağında, 1970'li yıllarda halen harap halde duran Suudi kalesini görmüştür.[1] 19. yüzyılın ortasındaki yeni bir deneme de başarısız olur. Ama ideolojinin tohumları atılmıştır ve 20. yüzyılın en başında, tasarıyı canlandırmak için gereken koşullar oluşmuştur. Bu özleştirme ideolojisine daima bağlı olan İbn Suud kabilesi, süreci yeniden harekete geçirmiştir; otuz yıl sonra, yarımadanın büyük bir bölümünde hegemonyasını kabul ettirmiştir; bütün kabileler arasında barışı sağlamış ve 1932'de resmi ideoloji olarak kurumsallaştırılan ve sıkı bir milis tarafından uygulaması yakından gözlenen Vahhabi ideolojisi adına Suudi devletini kurmuştur.

Petrol ihracatının getirdiği servet olmasa, Suudi devleti ve bu devleti kuran ideoloji kıyıda ve sınırlarda bir yerde kalırdı. Kendi kendine sönüp gidecek ya da çöldeki çetin kıtlığa ayak uydurarak katı bir kemer sıkma tutumuyla hayatta kalacak önemsiz bir mezhebin sürünüp gittiği, yabancı barındırmayan bir toprakla sınırlı bir alanı olurdu. Ama petrodolarların pompalanmasıyla elde edilen güç sayesinde, Suudiler, İslam uluslarının bin yıldan fazla bir süre için-

1. Jacques Berque, *Langages arabes du présent*, s. 124, Gallimard, Paris, 1974.

de kurdukları uygarlığın üzerine bir leş yiyici gibi çöken kaba bir ideolojiyi yaymışlardır. Tekniğin sağladığı ışık ve ses olanaklarıyla (ki dünyanın Amerikanlaşmasında kullanılan olanaklardır bunlar), çeşitli yaratıcı boyutlarını budayarak ya da erteleyerek bizatihi İslam'a büyük bir kötülük yapmışlardır.

Evliyaya tapınma ve İslami inanç çerçevesinde yeniden açılan kadim ve bütünüyle Dionysos'vari bir enerjinin yüzyıl içindeki tanığı olan şenlik tiyatrosu içinde bu tapınmanın ifadesini barındıran yerel kültür alanları talana uğramıştır. Trans seremonisi 20. yüzyılın ortasına kadar ayakta kalmıştır: Çocukken bunu hayranlıkla seyrettim ve 1980'li yıllarda, Peygamber'in doğuşunun kutlanmasıyla aynı zamanda Meknes İsavaları tarafından canlandırılan *mevsim*'de yeniden gördüm. Ama sansür işlemeye başlamıştır. Vahhabiliğin nüfuzu artınca, siyasi otorite bu seremonilerin yoğunluğunu azaltmaya, pürüzlerini almaya, taşkınlıklarını denetlemeye karar verdi.

Böyle bir harcanma duygusu ateşi kısarak söndürülebilir mi? Meknes İsavaları tarafından asırlardır yürütülen trans seremonisinin muhafazasına nasıl yardım edilebilir? E. R. Dodds onlarda, menadizmi* aydınlatan ya da kendini unutmaya yönelten enerji hakkında fikir veren kalıntılar bulmuştur; Euripides'in *Bakkhalar*'da gösterdiği, Agaue'nin oğlu Pentheus'u tanımamasına ve onu canlı canlı parçalayarak etiyle beslenmesine neden olan enerjidir bu.[2]

Bana şöyle itiraz edilebilir: "Nasıl olur da şimdiye kadar kendinizi akıl taraftarı gibi takdim etmenize rağmen, akıldışının ürünü olan bu barbar sahnelerin savunmasını yaparsınız?" Bunu şöyle yanıtlayacağım: Uzun zamandır, mantığın dayattığı indirgemenin kurbanı olmamak için mercilerin ayrılmasını bir yaşam sanatı haline getiriyorum. Siyasette temkinliliğe, ılımlılığa, sağduyuya başvuruyorum; kendimi gerçekçi ve dünyevi ilan ediyorum ve Aristoteles, Vol-

* Bakkhos'çuluk. (ç.n.)

2. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, s. 267 ve 273, İngilizceden çev. M. Gibson, Champs-Flammarion, Paris, 1977. Euripides'in piyesinde gösterdiği haliyle *sparagmos* (canlı hayvan veya insan eti yenmesi) sahneleri için bkz. *Bakkhalar*, Thebai hayvanlarının yenmesi için s. 45; Pentheus'un parçalanması için, s. 105-14; çev. Sabahattin Eyuboğlu, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2003.

taire ve Kant'ın öğretilerine uyuyorum. Kısacası, bu alanda, Apollon'un tarafında olmayı* tasarlıyorum. Oysa şiirde, sanatta, içsel tecrübe macerasında, israfın, ölçüsüzlüğün insanına dönüşüyorum; semavi bir hale geliyorum; Platon'un, Rousseau'nun, Nietzsche' nin, Georges Bataille'ın izlerinde yol alıyorum.[3] Ve Dionysos'vari tarafımı keşfediyorum. Bu paradoksal mantık içinde, Aydınlanma'ya olan sevgim insanın karanlık tarafını gözden uzak tutmaya itmiyor beni.

İşler ve günlere içkin olan estetik düzey, şehirlerin gündelik yaşamından uzaklaşmıştır. Geleneksel öğretilerin inceliklerine yapılan göndermeler, çoğu zaman geri çekilme tercihinde bulunmuş olan yerli gönül ve zihinlerin sığınağına terk edilmiş ya da İslam'a sufizmin ve sufi ustaların ateşli kapısından girmiş Avrupalıların (René Guénon'un izinde) yanına sürülmüştür. Yaşanılan devir, Müslüman öznelerin, kendi memleketlerinde arkaik kalırken, dünya pazarıyla bütünleşip zenginleşmelerine izin vermiştir. Dünyanın Amerikanlaşması zamanını yaşamıyor muyuz? Amerika şehirlerine şekil veren cemaatçiliğin ve çokkültürlülüğün etkilerine maruz kalmıyor muyuz? Kendime bu soruları soruyorum ve cevap bulamıyorum.

Amerikan-Arap ittifakında sadece jeostratejik mülahazalar ve saf bir çıkar bağlaşması mı görmek gerekir? *Amerika'da Demokrasi* ve Tocqueville'e dönüyor ve ilk cildin 2. bölümünü tekrar okuyorum. Bu bölümün başlığı bile tek başına şecereye dayanan, arkeolojik yöntemin habercisidir.[4] Geçmişi anlamaya dönüş, bu bölümde ulusların bugününü ve geleceğini aydınlatmaktadır.[5] "Günümüz dünyasında Amerika Birleşik Devletleri'nin sunduğu büyük toplumsal bilmece"yi anlamak için, Tocqueville gerçekten de kurucu

* Nietzsche'ye göre Apollon'un tarafı Dionysos'varinin karşıtıdır; yani düzen, ölçü, huzur ve kendine hâkim olmaya yönelendirir. (ç.n.)

3. Abdelwahab Meddeb, "Art et transe", s. 72-79, *Esprit*, no. 220, Nisan 1996.

4. "Du point de départ et de son importance pour l'avenir des Anglo-Américains" ("Çıkış noktası ve İngiliz-Amerikalılar'ın geleceği için önemi üzerine"), Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, cilt I içinde, GF-Flammarion, Paris, 1982.

5. Okur, bu kitabın da aynı şecere yaklaşımını anmaya çalıştığını fark edecektir.

yasamaya döner; Connecticut Eyaleti'nin 1650'de kabul ettiği yasayı tekrar okur. Yasakoyucular, dikkatlerini ceza yasalarında odaklaştırarak,

kutsal metinlerden beslenmek gibi tuhaf bir fikre kapılmışlardır: "Kim ki Efendimiz'den başka bir tanrıya tapar, o öldürülecektir," denir başlarken.

Bundan sonra, *Tesniye, Çıkış* ya da *Levililer*'den kelimesi kelimesine alınmış on ya da on iki aynı cinsten hüküm gelir. Küfür, cadılık, zina, tecavüz ölümle cezalandırılmıştır; anne-babaya karşı gelmenin cezası da aynıdır.[6]

Böyle bir metni okuduğumda, Vahhabi Arabistan ile Püriten Amerika'nın aynı vaftiz kabından geçmiş oldukları duygusuna kapılıyorum. Kökenlerinde, iki devlet de hukukun dini göndermeyi kaynak alması yaklaşımını paylaşırlar; Kutsal Yazılar'a başvurarak, toplumsal bünyenin faziletini muhafaza etme kaygısıyla katı ve arkaik bedensel cezalar uygularlar. Ama bu şaşırtıcı tespitte takılıp kalmak dürüstçe olmaz, çünkü o zaman bu iki devlete hayret verici tercih yakınlıkları atfedilir; iki sayfa sonra Tocqueville şöyle ekler:

Mezhepçi dar zihniyetin ve katliamların şaha kaldırdığı, ruhların derinlerinde hâlâ kaynaşan dini tutkuların bu kadar kuvvetli izlerini taşıyan bu ceza yasasının yanında, iki yüz yıl önce çizilmiş ve günümüzdeki özgürlük anlayışını kat kat aşan bir siyasi yasalar bütünü vardır ki bu iki yasa birbirine sıkı sıkıya bağlıdır.[7]

Bu siyasi hükümlerle, köklü bir farklılık kendini dayatır ve bizi algılanan kimlikten uzaklaştırır. Fakat farklı ile aynı olanın bu diyalektiğinde, bir yanlış anlama yerleşebilir. Nitekim, safdillik günahının da yardımıyla, Suudi siyasi aygıtındaki dini göndermeler, Amerikalı aktörü fazla şaşırtmasa gerek. Yine Tocqueville'in yazdığı gibi,

Amerika'da, ışığa götüren, dindir; insanı özgürlüğe yönelten, ilahi yasalara riayet etmektir.[8]

Yanlış anlamayı beslemekten başka işe yaramayacak diğer bir paradokstur bu. Din, Amerika'da özgürlüğe ve aydınlanmaya yöneltmişse, Vahhabi şematizminin aracılığından geçtiğinde de ancak köleleşmeyi ve karanlıkları ayakta tutabilir. Köleliğinin ve körlüğü-

6. Tocqueville, *a.g.e.*, s. 97. 7. *A.g.e.*, 99. 8. *A.g.e.*, s. 101.

nün bilincinde olmayan Vahhabi çömez, Amerikalıyla el ele yürür; iki ortağın da yüzeysel olarak birbirine benzer kurucu göndermeleri vardır: Böyle bir görünüm doğal bir ittifak olduğu yanılsaması yaratabilir. Dünya pazarı sahnesinde Amerikalı Vahhabi'ye rehberlik eder ve ona, dünyanın neresinde olursa olsun Amerika'nın ritminde soluk almasına yardım eden tekniği öğretir. Bu ortaklıkta Vahhabi maddi olarak zenginleşir ve imanını yayma girişimlerine yatırım yapar. Servet sahibi olarak, manevi şeceresini yüceltir: İbn Hanbel zenginleşmenin ilahi bir görev olduğunu söylemez mi? İbn Teymiye, servetini dinin hizmetine sokmanın, ertelenmesi kınanacak bir mecburiyete tekabül ettiğini kesin olarak belirtmez mi?

Amerikan-Suudi peri masalı ancak, "Vahhabinin Vahhabisi"nde cisimleşen tuhaf figür ortaya çıkınca sarsıntıya uğrayacaktır. Bu şahsiyet, öğretiye sadık kalmamış olan, kendini Amerikan varlığının temsil ettiği diğer yamaca sürükleten, İslam'ın saf anlayışını lekeleyen Vahhabi'yi kınamaktadır. Bin Ladin ve 11 Eylül saldırılarına katılan çok sayıda Suudi, Vahhabinin Vahhabisi diye adlandırdığım figürü kusursuzca temsil ederler. Böyle bir ikiye ayrılma dramatürjisi kişinin içini oymakta ve onu uçuruma atarak daha radikal muadiliyle karşı karşıya getirmektedir; bir benzetme yaparak bunu Sufi Kuşeyri'nin (986-1072) Adem'in Cennet'teki şeytana uymasını anlatan bir ayeti[9] yorumlarken uydurduğu hikâyeye uyarlıyorum.

İblis'in tekliflerine boyun eğdikten sonra, saflığının lekelenmesine öfkelenen Adem ona şöyle dedi: "Lanetli, beni yoldan çıkardın ve senin ayartmalarına uydum." İblis de buna şöyle cevap verdi: "Adem, orası muhakkak ki senin ilham iblisin ben oldum, ama sen benim iblisimin kim olduğunu biliyor musun?"[10]

9. Kuran, VII, Arâf Suresi, 19.

10. El Kuşeyri, *Letaif el-İşarat*, cilt I, s. 524, yay. haz. I. el-Besyuni, Kahire, 1981.

13

İSLAM'IN büyük şeylerle çok erkenden tanıştığını, ama başlattığı sürecin kesintiye uğramış olduğunu birçok kez hatırlattım. Bu kesintiye uğramanın nedenlerini sormak okurun hakkıdır. Yaratıcı kaynakların kurumasını açıklamak için birçok varsayım ileri sürülmüştür. Önce, uluslararası ticaretin kaybedilmesi vardır. İslam, Avrupa'nın uyuşukluk içinde olduğu sırada (8-11. yüzyıllar) üstünlüğünü yerleştirmişti. Oysa iki yüz yıl süren Haçlı Seferleri'nin (1099-1279)[1] sonuçlarından birinin, Akdeniz ticareti üzerindeki İslam tekelini kıran İtalyan sitelerinin (Cenova, Piza, Venedik) buldukları dinamizm olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu kadar parlak bir uygarlık, neden... modern bilimin ve onun doğal sonuçlarının, yani bilimsel ve teknik devrimin, sonra da sanayi devriminin gelişine hazırlayacak koşulları kendi bağrında yaratmayı becerememiştir?[2]

Matematikçi ve bilim tarihçisi olan Ahmed Cebbar, bu soruya cevap niyetine, araştırmacılar tarafından (özellikle C. Cahen ve M. Lombard) söylenenlerin bir sentezini önermektedir. Öncelikle, Hıristiyan ve Moğol saldırılarının (12. ve 13. yüzyıllar) sonrasında İslam'ın geçirdiği iç bunalımların etkisi; daha sonra, zanaat ve imalattaki toplumsal ilişkilerin çözülmesi; ve nihayet, demir, kereste ve altın gibi, İslam'ın Avrupa'ya para transferini hızlandıran bazı kaynaklar üzerindeki tekel değişimidir. Böylece İslam, uluslararası ticaretin denetimini yitirir ve bir daha hiç ele geçiremez. Yeni gemi

1. Ama Haçlı Seferlerinin öncesinde Sicilya'nın kaybedildiğini (1063) ve Toledo'nun düştüğünü (1085) hatırlatmak gerekir.
2. Ahmed Cabbar, *a.g.e.*, s. 56.

sahipleri bu ticaretin ufkunu genişletecek (Amerika'nın keşfiyle) ve güzergâhları çeşitlendirecektir (İslam topraklarından geçmeden Asya ve Okyanusya'ya giden yolları açan yeni deniz haritaları sayesinde).

Arap astronomisi tarihçisi Régis Morelon, bu sorun üzerine benim de tanık olduğum bir tartışmada, Kahire'de bulunan Arap Araştırmaları Dominiken Enstitüsü'ne gidip gelmişliği olan kültürü geniş bir Brezilyalı'nın, Peder Alvès de Sa'nın geliştirmiş olduğu niceliksel tezi zikretmişti. Alvès de Sa, büyük uygarlıkların beş yüzyıl sonunda dağıldıkları kanısındadır; klasik anlayışı 750'den 1250'ye kadar sürebilmiş olan İslam'a uygulanabilir bir dönemlendirmedir bu. Daha sonra bu kültürün dışavurumları klasisizminin ivmesiyle daha beş yüz yıl devam edebilmiştir; ama İslam, Aydınlanma'nın ve teknoloji ve sanayi devrimlerinin yarattığı kopmaya uyum sağlama imkânlarına sahip olmayacaktır.

Bu açıklamalar (ve başkaları) akla yakın görünürler, ama bilmecenin bir parçası çözümsüz kalmaktadır; tarih boyunca insan iradesini aşan bir müdahale var mıdır? Takdir-i İlahi'nin mi payıdır bu? Ya da, halklar arasındaki gidiş gelişleri ve uluslarla dilleri ziyaret edişi adeta bir muamma olan Tin'in mi payıdır? Ya da tarihte akılla kavranmayan ve uygarlıkların yükselişiyle düşüşünü haklı gösteren bir sürü nedeni aşan potansiyelleri belirlemek için, bilinçaltı metaforunu tarihe uyarlamak mümkün müdür? İslam'la ilgili olarak, başlangıçtaki başdöndürücü yayılma, hem bilinmeyen tarafının hem de önüne geçilemez yazgısının damgasını taşımaktadır.

19. yüzyıl boyunca, tepki göstermeye çalıştığı sırada, İslam dünyasının yaşamış olduğu başarısızlık dizisini açıklamak değilse de, en azından anımsatmak kalıyor geriye. Bu sırada, ilişkilerini kavrayamadığı bir devrimin yeryüzünü ve insanın dünyada yaşama tarzını dönüştürmekte olduğunun bilincine varır. O başarısızlıkları anımsatmak önemlidir, zira entegrist bünyeyi tahrik eden ve ona harekete geçme nedenlerini sağlayan hınç, bu başarısızlıklardan kalan yıkıntılar üzerinde büyümektedir.

19. yüzyılda denenen modernleşmenin başarısızlığıyla başlayalım. Mısır'ın durumu buna çok iyi bir örnek teşkil eder. Bu başarı-

sızlığa bir göz atmak yararlı olur, zira Arap düşüncesini sıyırıp geçen ve daha yukarıda kadınların özgürleşmesinden söz ederken kabataslak koşullarını çizdiğim Avrupalılaşmanın başarısızlığı da bunda yatmaktadır. Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın kırk yıllık hükümdarlığı (1805-48) sırasında giriştiği modernleşmenin başarısızlığı nasıl açıklanabilir? Üstelik bu politikanın hiçbir eksiği yok gibi görünmektedir: Merkezi bir devlet, işletme tekelleri ve modern bir ordunun oluşturulması; toprakların bir imparatorluk boyutuna ulaştırılması (Mısır'ı Suriye-Filistin, Arap ve Nil uzantılarına doğru genişleten); teknisyen ve çevirmenlerin yetiştirilmesi; Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi; öğretim kurumlarının, hastanelerin, fabrikaların ve hammaddeleri işlemeye yönelik imalathanelerin kurulması; sınai ürünlerin (pamuk, şekerkamışı) ekimi; mimaride bir üslubun bulunması; altyapının modernleştirilmesi için büyük yatırımlar siyaseti; yol, kanal ve baraj inşaatları. Bu projede, öncelikler hiyerarşisinin saptanmasındaki tutarlılığı sağlayacak yöntem dışında hiçbir şeyin eksikliği çekilmemiştir.

Mükemmel bir çalışma olan *Histoire des sciences arabes*'ın[3] (Arap Bilimleri Tarihi) tasarlayıcısı ve yayıncısı Rüşdi Raşid'le yaptığımız dostça görüşmelerde, bu epistemolog ve matematik tarihçisinden, Mısır'daki başarısızlığın ana nedeninin Avrupalılar tarafından Mehmet Ali Paşa'nın yoluna çıkarılan engellerde yattığını öğreniyorum. Avrupa yayılması zamanında, eski kıtanın bu kadar yakınında, ancak silaha başvurarak korunabilen saldırgan bir pazarda rekabet yaratacak yeni bir bölgesel gücün ortaya çıkmasını engellemek gerekmektedir.

Bu dostuma, daha geç bir vaka olan, 1868'de Meiji[4] Devri ile başlatılan Japon başarısını anımsattığımda, Japon modernleşmesinin Batılılar'ın haberi olmadan, ya da onların nüfuz alanlarının dışında gerçekleştirildiğini belirtiyor: Demek ki Güneşin Doğduğu Ülke uzaklığından yararlanmıştır.[5] Bir ayrıntıyı ilave edeceğim: Ja-

3. *A.g.e.*
4. *Mei* = açık; *Ji* = yönetim; bu iki kelime yan yana geldiğinde "açık yönetim", ya da daha batılı bir deyişle "aydınlanmış hükümet" anlamını verir.
5. Japonya'nın 1905'te Rusya'ya karşı kazandığı zafer, Mısır'da, doğulu bir ül-

ponya, modernleşme ve Batılılaşma kararı alırken, hem bu kararın toplumsal hiyerarşiyi kateden dolaşımında, hem de sanatlarında yüksek bir incelik zihniyetini muhafaza etmiş olan zanaatkâr ve kol emekçilerinin hünerlerinde, geleneksel otorite yapılarını değiştirmeden koruyordu. Japonya'nın sanayileşmesi, titiz meslek loncalarını da yanlarına alan büyük eski ailelerin girişimiyle başlatılmıştır. Oysa Mısır'da bu iki koşul bulunmamaktaydı: Mehmet Ali Paşa, tarihsel kök eksikliği çeken bir toplumsal bünyeyi dağıtan bir yabancıydı (örneğin tarım yapılan toprakların tekelini elinde toplamıştı); özellikle de zanaatlerin durumu içler acısıydı: kol emekçisinin içselleştirdiği etik artık özenli ve iyi işleme kaygısına dayanmıyordu. *La Description de l'Égypte*'in (Mısır'ın Tasviri) yazarları, daha 18. yüzyılın sonundan itibaren geleneksel el sanatlarının gerilediğini, zanaatkârlığın bozulduğunu ve tekniklerin ilkel bir hale geldiğini tespit etmişlerdi; bakırın bu çağdaki işlenişiyle, aynı maddeyle imal edilmiş bir Memlûk eşyası ya da kapısı arasındaki mesafe karşısında hayrete düşüyorlardı. El sanatlarındaki kayıp, ölçülemez bir düzeydeydi: 14. yüzyıldan miras kalan eserlerdeki kusursuz güzellikle 18. yüzyılın sonunda ortalıkta dolaşan ürünlerin hem biçim hem madde olarak özensizlikleri arasında öyle bir fark vardı ki! Bir devirden diğerine, Mısır'daki zanaat eşyası, kesinlik çağından yaklaşıklık çağına geçmişti; bu durum da, ayrı ayrı ve tamamlayıcı görevler arasında karmaşık bir eşgüdüm gerektiren bir uygulama içinde, yüksek bir kesinlik gerektiren sanayi çağının önerdiği mühendislik ürünlerinin taklidine elverişli değildi.

Mehmet Ali Paşa ve haleflerinin geleceğe miras bırakacakları yegâne olumluluk, Mısır'ı bir ulus devlet halinde oluşmaya yöneltecek siyasi, ekonomik ve toplumsal ön bilgilerdedir. Ama halka ne demokratik özgürlüğü ne de refahı getirebildiği için, bu dönem de sırası geldiğinde kendinden önceki başarısızlıklara eklenecek yeni

kenin milliyetçilerin programına tekabül eden ikili bir perspektif içinde başarıya ulaşabileceğinin işareti olarak algılanmıştır. Bu ikili perspektif, bir yandan Avrupa'nın tahakkümüne karşı mücadele ederken, bir yandan da onun uygarlığını benimsemektir. Bkz. Mısırlı milliyetçi Mustafa Kamil'in yenilenmiş Japonya hakkında yazdığı, *eş-Şems el-Muşrika* ("Aydınlatan Güneş"), 1906, Kahire.

bir başarısızlığı kaydedecektir. Buna sonra döneceğiz.

Bu dönemi temsil eden bir yazar olan Şeyh Tahtavi'ye (1801-73) bir bakalım: Beş yıl boyunca Paris'te yaşamış bir El Ezher mezunudur; orada Mehmet Ali Paşa tarafından gönderilen öğrencilere imamlık yapmıştır. Kahire'ye döndüğünde çeviri bürosunu yönetmiştir; kendisi de Fransızcadan yaklaşık yirmi kitap çevirmiştir. İslami alanda kalan hukuki ya da siyasi göndermeleri kullanırken kesin bir liberalizm sergiler. Mutlak iktidar icrası sırasında adalete saygı gösterecek bir hükümdardan yanadır; "himaye altındaki azınlıklar"a (zimmiler, Yahudiler ve Hıristiyanlar) kendini onların yerine koyabilecek derecede bir yakınlık duymaktadır. Kamu yararı gerektirdiğinde yabancı hukuk sistemlerinden alıntı yapılmasını ve bunların şeriat bünyesiyle bütünleştirilmesini meşrulaştırır: Bu yaklaşım hukukun gelişmesi açısından değerli olmuştur. Ama Avrupa kültürüne yaklaşımı modernlik-öncesinde kalır ve kurucu eserlerle ikinci elden eserler arasında bir ayrım yapamadan, ne karışıklıktan kaçınabilir ne de belgeleri önem sırasına koyabilir. Metin türlerini birbirinden ayırt edemez: Elkitaplarına öncelik tanır, ama ansiklopedilerle elkitaplarının bilimin uyduruk yedekleri olduğunu bilmez. Kısacası, özetin, bir sanata ya da tekniğe hâkim olmak için yettiğine inanan aceleci biri izlenimi verir; temel araştırmasıyla uygulamalı bilimler arasındaki bitmek bilmeyen gidiş-gelişin gerektirdiği zahmetli çalışmayı tahayyül etmediği barizdir.[6]

Bu eleştiriyle, Abdürrazık (elkitapları aracılığıyla Hobbes ve Locke gibi düşünürler hakkında yüzeysel bir bilgisi olduğunu ortaya çıkardığımız) gibi daha önce karşılaştığımız yazarlarla birlikte,

6. Tahtavi, *L'Or de Paris* adıyla çevrilen kitabının (Sindbad, Paris, 1988) 224. sayfası ve devamında, Paris'te kaldığı süre boyunca okuduğu kitapların eklektik bir listesini verir; çevirmeni Anouar Louca, yazdığı girişte (s. 15), Tahtavi'nin Depping adında biri tarafından yazılmış olan *Aperçu historique sur les mœurs et coutumes des nations* kitabını elinden düşürmediğini hatırlatır; *Encyclopédie portative ou Résumé universel des sciences, des lettres et des arts*'ın bir sayısı söz konusu olsa gerek. Bu türden okumaların nasıl bir bilgi yanılsamasına yöneltebileceği görülmektedir; nasıl olur da böyle önemsiz, kısa ve şematik yayınlar, çevirmenin iddia ettiği gibi onu "en kısa yoldan, varlığından haberdar bile olmadığı toplumların keşfine" götürebilir?

sonraki evrelerinde bile Avrupalılaşmanın başarısız olduğunun bir belirtisini gösteriyorum.[7] "Garbiyatçılar"ın en itibarlısı olan Taha Hüseyin bile anımsatılsa, kariyerinin sonuna kadar (1970'li yıllarda), edebiyat tarihçisi olarak Gustave Lanson'un müridi olmasa da ona bağlı kaldığını, vakanüvis ve eleştirmen olarak da olsa olsa Sainte-Beuve'ün dengi olduğunu söyleyebiliriz. Böylelikle miadı dolmuş modellerin takipçisi olduğu ortaya çıkar; çağdaşlarının serüvenine katılan, düşünce ve kelam için yeni konuksever alanlar fethetmeye çalışan yenilikçinin yalnızlığında kendine yol açan bir başlatıcı değildir kesinlikle.

7. Bkz. yukarıda 7. bölüm, 10. dipnot.

14

ÖLÜMÜNDEN birkaç ay önce yayımlanan bir metninde, Simone Weil güzel bir basiret örneği vererek şöyle bir tespit yapıyordu:

> Avrupa'nın Amerikanlaşması şüphesiz yerkürenin de Amerikanlaşmasını hazırlayacaktır.[1]

Amerika'nın sömürgecilik sonrası çağda oynayacağı rolü öngörüyor ve dünyanın kaderini dönüştürecek böyle bir olaya doğru gidişatı engellemek için, Avrupa'nın kendisine sunulan fırsatı değerlendirmeyeceğini de ürküntüyle seziyordu.

> Sömürgeleri olmayan, bu nedenle sömürgeci önyargıları da olmayan, kendisini bizzat ilgilendirmeyen her şeye demokratik kıstaslarını safdil bir biçimde uygulayan Amerika, sömürge sistemine iyi gözle bakmamaktadır. Rutini içinde uyuşmuş olan Avrupa'yı ciddi bir biçimde sarsma noktasında olduğuna kuşku yoktur. Oysa bizim tarafımızdan boyun eğdirilmiş halkların tarafını tutarak, kendisi de anlamadan, gelecekte onun nüfuzuna direnmek için en iyi yardımı sağlıyor bize. O bunu anlamıyor, ama asıl felaket olacak durum, bunu bizim de anlamamamızdır.[2]

Avrupalılar bunu anlamamışlardır; ve dünyanın Avrupalılaşmasının yerini yavaş yavaş Amerikanlaşma almıştır. Sömürgecilik son bulmuştur, ama bilinçsizlik içinde olmuştur bu: Sömürgelerin bağımsızlaşmasının savaş sonrasının kaçınılmaz sonuçlarından biri olduğu görülmek istenmemiştir; Simone Weil'in basireti buna tanıktır. Dolayısıyla süreyi uzatma denemesine girişilmiştir. Bu sürenin

1. Simone Weil, "À propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français" (1943), *Écrits historiques et politiques* içinde, s. 375, koll. "Espoir", kurucusu Albert Camus, Gallimard, Paris, 1960.
2. *A.g.e.*, s. 377.

uzatılması, siyaset adamlarının körlüğünün bizi ne ıstıraplardan ne de yüz binlerce ölüden esirgediği on beş yıl boyunca devam etmiştir (1945-60). Cezayir vakası, Avrupa'nın o uğursuz sorumsuzluğunu anlamlı bir biçimde açıklamaktadır. Ama bu vaka, başka bir yerde, kendi yerinde görülmesi gereken bir davadır.

Bu kitabın ufkuna sadık kalmak için, şimdilik, dünyanın Avrupalılaşmadan Amerikanlaşmaya geçtiğini kaydediyorum. Geleneksel sömürgecilik azar azar yerini egemen ülkeler arasındaki ittifaklara bırakmıştır; aslında bunlar, koruyucu gücün zenginliğin büyük bölümünü korumakta olduğu yerli halklarla paylaştığı zımni protektoraları barındırır içlerinde. Suudi Arabistan'ı ya da Birleşik Arap Emirlikleri'ni gezmeye giden biri, ahalinin gündelik yaşamını dolduran lüks ürünlerin de ötesinde, şehirleri kuşatan ve profiliyle daha toptan bir Amerikanlaşmaya tanıklık eden maddi konfordan son derece etkilenir. Bununla birlikte, dünya pazarına katılımın teminatı olarak, ticaret hukukunu ilgilendiren durumlarda, sözleşmelerin yerli tarafları söylenenden çok daha fazla uluslararası hukukun kalıbına girseler bile, bu ülkelerin yasaları ilk dini yasanın katı görünümünü muhafaza eder. Öylesi düzeltmeler gizlice yapılır ve görünüş kurtarıldıktan sonra işler halledilir.

Kendi toprakları üzerinde Amerikan kimliğine özelliğini veren ikili yorum dünya ölçeğine şöyle uyarlanabilir: Meskenin kimliği sitenin kimliğinden farklıdır; cemaatine bağlılık devlete bağlılıkla el ele gider; Amerikan yurttaşına özelliğini veren de bu iki görünümlülüktür. Çoğu zaman, özel kimlik dini cemaat üzerine kurulu olduğu kadar etnik aidiyet üzerine de kuruludur; ama devlet, dini özelliği tanır. Fransa'da yasadışı tarikatlarla bir tutulacak olan birçok inanış, ABD'de hukukun yönetimi altındaki resmi sicillere kaydolma hakkına sahiptir; her din, kamu otoritesinin koruduğu bir hukuki statü elde edebilir.

Ama tanıtlamamızda önemli olan, bu hızlı çoğalma değildir; en iyi örneğini Amerika'da doğan bir din olan Mormonlar'ın dininin sergilediği, tüm inançların kendisine doğru yönelir göründükleri ortak duygudur daha ziyade. Harold Bloom, çok sayıda inancın birbiriyle karşılaştığı bu psikolojik yatkınlığa "Amerikan dini" adını ve-

rir; su yüzüne çıkmakta olan Hıristiyanlık sonrası bir ulusun sanı olacaktır bu.[3] Belki de ikinci kimliğin çoğulluğu, böyle bir alanda yoğunlaşarak birliğini bulmaktadır. Amerikan varlığını teşkil eden şey, bir yanda aidiyetin ikiliği, diğer yanda da bütün dini inançların tek bir duygu altına toplanmasıdır. Belki de bu yapı her yere konabilir ve Vahhabi'ye, dünyanın Amerikanlaşmasının mükemmel ve kendine özgü katılımcısı olma olanağı vermektedir.

İmanında arkaik, pazar teknologluğunda parlak olan bu ikiye yarılmış varlık, hem az önce tasvir edilen psikolojik yatkınlık içinde, hem de diğer kıtalardan ve diğer zamanlardan gelmiş inançların ayakta tutulması aracılığıyla, kendini tam da Amerika'da bulmaktadır. Bir eylül ayının son günlerinde kendimi Brooklyn'deki Borough Park'ın ufak Aşkenaz sinagoglarında Çardak Bayramı'nın son gününü kutlayan Polonyalı Hassidimler'in arasında bulduğumda görmüştüm bunu; inananların Torah'ın son sözcüklerini söyler söylemez ilk sözcüklerle tekrar başladıkları *simhat torah*'ta karşıma çıkmıştı: Biten dinsel yıl ile gelen dinsel yıl birbirlerine böyle bağlanıyordu. Arkaik bir atmosferdi. 18. yüzyılda Polonya'da aldığı biçim içinde Atlas Okyanusu'nu aşarak gelmiş çok eski bir ayine katıldığım hissine kapılmıştım. Hangi tapınağa gitsem, simsiyah giyinmiş sakallıların ipek olduğunu tahmin ettiğim şallarla örttüğü epey büyük rulolar halindeki Torah'ı tapınma nesnesi olarak yücelten insanlar görüyordum; bu örtülü ruloları bir çocuğu ya da bir sevgiliyi okşar gibi okşuyorlardı. Şapkalı adamlar tek başlarına dans ediyorlardı, kadınların ne dans etmeye ne de tapınakların evrenine girmeye hakları vardı. Ertesi gün, aynı adamlar Manhattan'da buluşacak ve bilgisayar zincirinin tamamını kaplayan mevkilerinde, yazılım tasarımından makina satımına kadar uzmanlıklarını paylaşacaklardı.

3. Harold Bloom, *The American Religion, The Emergence of the Post-Christian Nation*, Simon & Schuster, New York, 1992.

15

DAHA ÖNCEKİ bir evrede (ulus devlet evresinde) başka İslam ülkelerini yakalayan modernleşme, Avrupa modeli üzerinden yürütülmüştü. Kemal Atatürk tarafından yönetilen girişim (1922'den itibaren) ya da bir nesil sonra (1957'de) Burgiba tarafından başlatılan girişim böyle olmuştu. Burgiba'nın Fransız "Üçüncü Cumhuriyet"inin hukuk zihniyetiyle haşır neşirliği vardı; seküler bir devlet ve toplum kurmaya kararlıydı. Ama üniversitede gördüğü öğrenimden elde ettiği göndermelerin beraberinde, yerel bir mirastan gelen düşünceler taşıyordu. Batılı şeceresinden gelen demokratik ilkeler, Şark despotunun icraatına benzer iktidar icraatıyla geçersiz kalıyorlardı. Atadan kalma bu zorbalığın boy göstermesi, toplumun dertlerine deva olacağı varsayılan uygarlığı topluma uyarlamak amacıyla pedagojik bir işlev üstlenen, otoriter bir devlete duyulan ihtiyaçla açıklanıyordu.

Din ile hükümranlık arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ise, şeriattan, ilahiyat ve siyasetin derin etkisinden kopmuş bir hukuka geçmek kolay değildi. Tunus gibi en ileri anayasalarda bile, yasakoyucu, İslam'ın devlet dini olduğunu özellikle belirtir. Yurttaş, hükümdarınkiyle uyumlu olması gereken dinini (ya da dinsizliği) seçmekte özgür değildir. Böylesi hükümler bizi, V. Cumhuriyet Anayasası'nda ifade edilen Fransız hukuk zihniyetinden ziyade, Hobbes'un tahlil ettiği duruma yaklaştırır. Gerçekten de aşağıdakileri yazan Hobbes'tan uzak değilizdir:

Özel şahıslar Tanrı'ya ne biçimde hizmet edeceklerini belirleme hakkını, içinde yaşadıkları devlete, yani onu yönetenlere aktarabilirler[1]... Bütün

ihtilafları karara bağlama hakkı hükümdarın otoritesine, ya da huzurunda hükümran devlet gücü olan mahkemeye bağlıdır ve ondan türer[2]... Hem manevi hem dünyevi şeyler hakkındaki yargı, seküler kola ya da siyasi güce aittir.[3]

Diderot tarafından, *Ansiklopedi*'sine yazdığı "Hobbes'çuluk" maddesinde çok açık bir biçimde dile getirilen ve birçok çağdaş Arap anayasasının anlayışında yankı bulan kuramdır bu; bu anayasalar, farklı oldukları noktada bile, dinin yönetimini siyasi otoriteye bağlama konusunda hemfikirdirler:

Halklara Tanrı ve ilahi şeyler hakkında neye inanmak gerektiğini buyurmak hükümdarın işiydi.[4]

Bu hukuki modernleşme tecrübelerinde, ilahiyat ve siyaset alanlarındaki bazı kalıntılar tamamen silinememiştir. Bu tespit en azından, devletin bariz biçimde şefte cisimleşmesi şeklinde kendini gösteren yürütme erkine verilen merkezi konumla tezahür eder. Çıkardığı tanrıbilimsel tartışmaya rağmen birçok ortaçağ İslam yazarında yaygın olan fikir, yani hükümranlığı temsil edenin yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi olduğu fikri, modern, hatta modernist yasakoyucunun zihninde sanki bilinçdışı bir biçimde sürüyordu. Tanrıbilimsel olanın siyasi olan tarafından tasfiyesinin, çok daha fazla sekülerleşmiş olduğu herkesçe bilinen Batı geleneği konusunda Peterson'a cevabında Carl Schmitt'in gösterdiği gibi, imkânsız olmasa da güç olduğu ortaya çıkmaktadır.[5]

Ulus devlet çağında kurulan devlet ne olursa olsun, yasakoyucunun dayandığı ilkeler ne olursa olsun,[6] bu devletler bilinçdışı bir

1. Hobbes, *Le Citoyen*, s. 275, GF-Flammarion, Paris, 1982.

2. *A.g.e.*, s. 335. 3. *A.g.e.*, s. 337.

4. Denis Diderot, *Encyclopédie*, cilt VII, Neuchâtel, 1765.

5. Carl Schmitt, *Théologie politique*, Almancadan çev. Jean-Louis Schlegel, Gallimard, Paris, 1988; özellikle bkz. "Une légende: la liquidation de toute théologie politique" (1969), s. 128'de, Schmitt, Peterson'un sorunu ele alırken İslam'ı yok saymasına hayıflanır: "Siyasi açıdan akla yatkınlığı kayda değer olan ve ilahiyat açısından saygınlığı tartışılmaz olan İslam'a düpedüz yer verilmemiştir; oysa onun Tanrısı, bu isme, Aristotelesçilik ya da Helen metafiziğindeki *Bir*'den daha fazla layıktır."

6. Avrupa'nın anayasa anlayışından alıntılar yapılarak getirilen kopmanın

biçimde emirlik geleneğini modernleştirmekten ve ona yeni bir biçim vermekten başka bir şey yapmamışlardır. Emirlik kurumu Maverdi (ölümü 1031) tarafından kuramlaştırılmıştır: Çokbiçimlidir ve konjonktüre göre biçim değiştirir. Modern uyarlamaya en iyi cevap verir gibi görünen biçim, emirin iktidarı zorla ele geçirdiği biçimdir (*imarat el-istila*);[7] eğer hükümdar, zora başvurmakla topraklarını isyandan ya da bölünmeden koruyorsa, Maverdi bunu meşrulaştırır. Böyle bir durumda, şefe tapınma, kendine verimli topraklar bulur. Carl Schmitt'in kuramına döndüğü takdirde, okur, şefin her şeyin üstündeki konumunun açıklamasını bulabilir: Bu konumu meşrulaştıran olağanüstü hal, kural (norm) haline gelmektedir. Olağanüstü hal kararını alan, hukuku da geçici olarak askıya alabilmektedir;[8] ya da en azından bu durumda, yürütme yasamadan ağır basmaktadır. Kaldı ki bu tedbir V. Cumhuriyet anayasasında yer almaktadır ve De Gaulle, Cezayir Savaşı'nın bazı olaylarının doğurduğu olağanüstü hal sırasında buna başvurmuştur.[9] Bu ikili açıklama, İslam ülkelerindeki devletin evrensel varlığını hesaba katmaktadır. Bu devlet, diktatörlüklerin belirtisi olan teolojik-politik etkiyi canlandırır; cumhuriyetçi ve demokratik devlette neredeyse görünmez hale gelecek derecede zayıflayan bir etkidir bu.

Söz konusu ülkelerde siyasi iktidar neredeyse her yerde ordu tarafından üstlenilir. Oysa askerin siyasi alandaki rolü, İber Yarımadası ya da Latin Amerika'da yürütüldüğü şeklinden, *caudillo** modelinden gelmemektedir. Bu olgunun, emir tarafında hâlâ tespit edilebilen, kendine özgü bir doğuş öyküsü vardır. Burada da söz konusu olan, İslam tarihinin bir geleneğidir; hilafetin kaldırılmasından önce, güç kaybettiği dönemde (yani çok erkenden, 10. yüzyıldan

bilincinde yasakoyucuları olan devletleri bu gözlemin içinde değerlendiriyorum: Özellikle Atatürk ve Burgiba tarafından yeniden kurulan devletleri düşünüyorum.

7. Maverdi, *El-Ahkam es-Sultaniyya* ("İktidarın İlkeleri"), s. 39-41, Beyrut, tarihsiz.

8. Carl Schmitt, *a.g.e.*, I. böl., "Définition de la souveraineté", s. 15-26.

9. V. Cumhuriyet Anayasası'nı kaleme alanlar arasında, Carl Schmitt'in dikkatli okurlarından hukukçular bulunduğunu hatırlatmak gerekir; bu hukukçulardan birine örnek için bkz. René Capitant, "l'État national-socialiste" (1938), yen. bas. *Schmittiana* içinde, Eclectica, 17. yıl, Brüksel, 1990.

itibaren), güçlerinin bilincine varan askeri milisler devlet aygıtını ele geçirmiş ve bu aygıtı kendi çıkarları için yönetmeye karar vermişlerdir. Böylelikle hilafetin durumu kötüye gittikçe, emirlikler peydah olmuştur.

16

EĞER SADECE İslam tarihini oluşturan vakalara dikkat gösterilirse, din ve devlet işlerinin birlikte yürütülmesi gerektiğini ileri süren dogmanın her sayfada çürütüldüğü görülür. Bu basmakalıp görüşe, entegristlerle birlikte çok sayıda Batılı islambilimcide de rastlarız; bu fikir basında ve kamuyu bilgilendiren diğer yayın organlarında da çok yaygındır. Ama bu hükmün sadece (kendini dogmayla bir tutan) bir iddia olduğunu belirtme cesaretini gösteriyorum. Olgular böyle bir iddiayı teyit etmemektedir. Siyasi iktidar çoğu zaman kendilerini emirin sanlarıyla donatan askerler tarafından icra edilmiştir. Emir, din adına konuşan ulema bünyesiyle sürdürdüğü ilişkiyi müzakereyle yürütmek zorundaydı: Bu din bilginleri hukuki-teolojik merciyi temsil ediyorlardı.

Tarihçinin beşeri işlere bakışında özcü bir görüş hâkimse, gerçekten de siyasi bir site kurucusu ve savaşçı bir peygamber olan İslam'ın Peygamberi'ni kanıt gösterecektir. İslam'ın bizzat doğuşunda, temellerinde, akıl sahibi her varlığın din ve devlet işlerinin birlikte yürütüldüğünü ortaya çıkardığını tekrarlayacaktır; tabii ki böyle bir birliktelik olmuştur ve Peygamber'in temsilcisi olan halife tarafından üstlenilen hilafetin getirilmesiyle sürdürülmüştür. Hilafet görünürde İslam'ın bir özelliğidir: Bir hükümdar, Peygamber'in görevlerinin tamamını, cemaatin başı olarak devralmaktadır. Kuran'da ifşa edilen mefhumun başka bir kullanımı vardır: İnsan, şu dünyada bulunduğu sırada "(Tanrı'nın) yeryüzündeki halifesi"[1]

1. 2. Sure, 30. ayet; Tanrı, Adem'i yaratmadan önce, meleklerinin hepsine ilan

konumuna yerleştirilmektedir. Böylelikle tanrımerkezcilik insanmerkezcilikle bitişiktir. Böyle ikiye bölünmelere Galile'nin keşfinin içselleştirilmemesi de eklendiğinde, İslami özne, Batılı insanın daha önce acısını çektiği narsisik yaraları taşıyarak yazgısına doğru ilerlerken pek de rahat değildir. Yermerkezciliğin, tanrımerkezciliğin ve insanmerkezciliğin hükümsüzlüğüdür bu.

Tekrar halife simasına dönelim. Halifeliği dini bir zorunluluk kılan, kutsal kitaba ilişkin hiçbir hüküm kaydı yoktur (ne Kuran'da, ne Sünnet'te). Daha önce zikrettiğimiz kitabında Şeyh Abdürrazık bunu hatırlatır:

> Hilafet, adını bile anmayan Kuran tarafından ihmal edilmemiştir sadece; hiçbir yerde bundan bahsetmeyen Sünnet de ondan habersizdir.[2]

Bununla birlikte, bu sözcüğün Kuran'da ikinci kez kullanıldığı yerde, bir peygamber-kraldan bahsedilir: Tanrı, Davud'a hitap ederek şöyle der:

> ...Biz seni yeryüzünde bir halife kıldık.[3]

Bu gönderme, olsa olsa, hükümranlık kuramını teolojik-politik bir görüş etrafında inşa etmeye izin verir ve hükümranın şahsının birkaç etkenle belirlendiğini saptar: O da her insan gibi Tanrı'nın yeryüzündeki naibidir; hükümdar olarak Tanrı'nın gölgesidir. Hem Katolik geleneğinde hem de Ortodoks geleneğinde bulduğumuz bu vasıf, siyasi işlevi peygamber vekilliği olarak meşrulaştıran hilafetin İslam'a özgü olduğunu düşünmemizi engeller. Davud'a atfedilen nitelikten yapılacak çıkarsama, siyasi işlevi kutsallaştıran teolojik müdahaleye ilişkindir sadece; peygamberin halefi olarak meşruluk kazanan halife simasının zımni olarak içerdiği, teolojik müdahaleyi kutsallaştıran siyasi işleve ilişkin değildir kesinlikle; yoksa dünyevi iktidar, kendisine başlangıçta kutsal işlev verilmiş olan kişiye bırakılırdı.

eder: "Muhakkak ben yeryüzünde bir halife yaratacağım" (bu ayetle, insana ilahi naiplik verilmektedir).

2. Ali Abdürrazık, *a.g.e.*, s. 67.
3. Kuran, XXXVIII, Sâd Suresi, 26.

İdeal halife siması tarihte ancak kısa bir süre boyunca somutlaşabilmiştir. Çok erken bir tarihte, Şam'daki ilk Arap imparatorluğu olan Emeviler'le (640-750) birlikte, iktidarı halifeyle imam arasında paylaştırarak meşruluk sorununu çözme imkânı ortaya çıkmıştır. Meşruluğa itirazla başlayan iç savaş, tuhaf bir biçimde ilk fetihlerin karşı konulmaz hamlesine ne ara veren ne de bunu geciktiren bir travma teşkil etmiştir. Çatışma, Ehl-i Beyt (Peygamber'in soyundan gelenler) ile Mekke'nin tüccar aristokrasisi (Peygamber'in vaazlarının başladığı ilk zamanlarda şefleri İslam'a karşı savaşmışlardı; vahyolunan ilk ayetleri meczup zırvaları gibi görüyorlardı) arasında yoğunlaşmıştır. İktidarın Mekkeli Emevi kabilesi tarafından alınması da bir gasp olarak algılanabilir. Hilafet, bir barıştırma perspektifi içinde, ikiye bölünebilmiştir: Yakaları hiç bırakmayan meşruluk sorunu, manevi işlev (Peygamber'in soyundan gelen imama bahşedilen[4]) ile dünyevi işlevin (Mekkeli Kureyş kabilesini oluşturan klanlardan herhangi biri tarafından üstlenilen) ayrılmasıyla çözülebilmiştir.

Bu ayrılmanın ilk belirtileri dönemin zihinlerinde gezinmiştir. Resmi şair Ferazdak'ın (ölümü 728) irticali bir şiirinde bunun varlığını tespit ediyorum. Nitekim edebiyat geleneğinin aktardığına göre, Hükümdar Hişam (724-43 yılları arasında Emeviler'in onuncu halifesi olacaktır), babası Abdülmalik'in (685-705 yılları arasında aynı hanedanın beşinci halifesidir) Şam'da hüküm sürdüğü sırada Mekke'de bulunmaktadır. Hişam, Kâbe'yi tavaf ettiği sırada, dokunabilmek için Hacer-ül Esved'e ulaşmaya çalışmıştır,[5] ama yoğun kalabalık yüzünden taşa yaklaşmayı başaramamıştır. Kendisine verilen bir koltuğa oturup, itişip kakışmakta olan bütün bu kalabalığa bakmıştır; yanında Suriye ileri gelenleri vardır. Ve o otururken, Ali'nin oğlu Hüseyin'in oğlu[6] İmam Zeynel Abidin yaklaşır ve tava-

4. Halife unvanının da imama verilmesi gerekmiştir.

5. Tapınağın merkezinde bulunan yapıya Kâbe denir; doğuya bakan tarafa Irak cephesi denir, kuzeye doğru bakan taraf Suriye cephesidir; güneye doğru gölgesini yansıtan taraf Yemen cephesidir; son olarak, Hacer-ül Esved batı cephesindedir; Batıni gelenek bu cephenin Tanrı'nın sağı olduğunu belirtir; taşa dokunan ve öpen hacı, bu hareketiyle Tanrı'ya bağlılığını göstermiş olur.

fa başlar. Hacer-ül Esved'in hizasına geldiğinde insanlar çekilir ve ona yol açarak gidip taşa dokunmasını sağlarlar. Suriye ileri gelenlerinden biri Hişam'a hitap ederek şöyle der: "Herkesin bu kadar çekinerek itibar ettiği bu kişi de kim ola?" O zaman Hişam, Suriyelilerin de ona itibar gösterecekleri korkusuyla cevap verir: "Onu tanımıyorum." O sırada orada olan Ferazdak haykırır: "Ben onu tanıyorum." Sonra da yüksek sesle okumaya başlar:

O kişi ki ayakizlerini taşlar tanır
Onu hem Tapınak hem kutsal alan tanır
O kişi doğmuş en iyisinden mahlûkatın
Odur en safı en efendisi en dindarı kudsiyetin
Bilmiyorsan kim olduğunu, torunudur o, Fatma'nın
Bil ki onun atasıdır, en sonuncusu peygamberlerin
O da kim ola deyip onu küçültemezsin
Şöhretini bilmezlikten geldiğini
Araplar da yabancılar da bilir
Onu Tanrı onurlandırdı ve hepten muzaffer kıldı
Kâğıda kalem değdiğinden beri böyledir bu
Tanrı'ya şükreden düşünür ilk o üstadı.
Milletlere din verilmiştir onun evinden
Onun atalarına inmiştir ihsanı peygamberlerin
Öbür diyarları da fethetmiştir ihsanı milletinin
İmanla sevmek gereken bir cemaattendir o
Onlardan nefretle batılır küfrün ortasına
Kendilerine yakın olana açarlar sığınak
Bütün dindar insanlar için onlardır üstad
Ve yaşanan yeryüzünde denirse sana kimler en iyi
Cevap ver, onlar, hiç kimsenin bertaraf edemeyeceği.[7]

Bu mısraları irticalen söyleyen şair Emeviler'in düşmanı değildi; hatta onların unvanlı pohpohçusuydu. Ama Hişam'ın inkârı karşısında, Ehl-i Beyt'in yaydığı karizmaya tanıklık eden bir gönül çığlığını bastıramamıştır. Şiirin simgeleştirdiği bu sahneyle, iki işlevin ayrılması tüm zihinlere girmiştir: Böyle bir belgeyi okuyan kişi, hacı kalabalığının (ki İslam ümmetini temsil eder), kendisi de

6. Dolayısıyla, kızı Fatma ve yeğeni Ali tarafından Peygamber'in soyuna dahildir; Şiiler tarafından üçüncü imam olarak tanınmıştır.
7. Ferazdak, *Divan*, Cilt II, s. 178-81, Dâr Sader, Beyrut, tarihsiz.

müstakbel halife olan halifenin oğlunu ilgisizlikle karşıladığını kabul eder; dedesi Küfe'de (660'ta), babası da Kerbela'da (10 Ekim 680'de) kendisinin kurtulduğu bir trajedide katledilen imamı ise yüceltErek ağırlamaktadır. Bu anlatı, insanların kafalarında dünyevi iktidar ile manevi karizma arasında ayrım olduğunun tek başına kanıtıdır. Bu anekdot tek olmamalıdır; tekerrür etmesi, hukukun kaydedip resmileştirebileceği bir vakıa teşkil edebilirdi. Ama vakıanın gerçekliği hukukçular tarafından ne kuramsallaştırılmış ne de hesaba katılmıştır.

17

ABBASİLER 750 yılında Emeviler'i görevden azlederek, "Ehl-i Beyt' ten olanlar" soyundan gelmenin sağladığı manevi meşruluk aracılığıyla hilafet işlevine kutsallık yüklemeyi denemişlerdir. İktidarın yeni talipleri bu soy zincirini Peygamber'in amcası Abbas'tan başlatırlar, ki adları da buradan gelir. Yaklaşık iki yüz yıl süren zaferlerden sonra, 10. yüzyılın ortasından itibaren hilafetin içi boşalır; hilafet işlevinin üç simaya dağılmasıyla birlikte kurumun önemini yitirdiği bir dönemdir bu: Bağdat'taki halifenin yanında, önce Kahire'nin kurucusu olan Mehdi Fatımi emiri, ondan sonra da Kurtuba Emevi emiri kendilerini halife ilan etmişlerdir. Rekabetle aşınan hilafet işlevi, zamanla simgesel bir hale gelmiştir; Moğol istilası sırasında Bağdat'ın yakılması ve Mezopotamya başkentinde yaşayan son halifenin katledilmesiyle (1258) son darbeyi yemesine ramak kalmıştır.

Haçlıları kovup Moğol istilasını durdurarak "İslam'ı kurtaran" beşinci Mısır Memlûk Sultanı (Türk kökenli) Baybars (1223-77), Bağdat'ın yıkılmasından sonra Abbasi ailesinin bir torununu ağırlama gibi dâhiyane bir işi akıl etmiştir; bu Abbasi'yi Kahire'ye yerleştirmiş ve ona halife unvanını vermiştir; bu hareketin yardımıyla Baybars, kutsal Hicaz şehirlerini (Mekke ve Medine) yetki alanına almış ve Kahire'den İslam imparatorluğu fikrini yaymıştır. Halife, 1517 yılına kadar Memlûkler nezdinde, seküler ve askeri iktidarlarına dini meşruluk verecek papa rolünü oynamıştır; ayrıca iktidarı, ulemadan oluşan üçüncü bir merci tarafından teolojik-hukuksal işlevi yerine getirecek şekilde düzenlenmiştir.

Bu müstesna azamet dönemi (günümüzdeki Kahire'nin durumu,

Memlûkler'in mimari ihtişamı ve anıtsallığına tanıklık eder),[1] kutsallık işlevinin, askeri-siyasi işlevin ve teolojik-hukuki işlevin fiili olarak ayrıldıkları, bütünün de hükümdarın otoritesi altına yerleştirildiği bir iktidar üzerine kurulmuştu. Hükümdar, hükümranlığı da elinde tuttuğu için, kutsallığını iki misli artırıyordu. En yüce mevkiye ulaşan her insani özne, ilahi bir seçimin mührünü elde ediyordu; öte yandan, adaletin uygulanmasını gözeten hükümdar, Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi oluyordu.

Araplaşmış topraklarda İslam uygarlığının son parıltısı, bir yandan dünyeviyle manevinin birbirinden ayrılmasını hâkim kılarken diğer yandan da kutsallığın seküler kol üzerinden dağıtıldığı Memlûk hanedanı yönetiminde yaşanmıştır. Kahire'nin, İslam dünyasında görülen son dünya başkenti haline geldiği dönem olmuştur bu. Kahire'ye 1382 yılının sonunda[2] gelen İbn Haldun (1332-1406) gözlerinin kamaştığını gizlememiştir. Kahire karşısında büyük tarihçinin sözleri coşku doludur. O zamana kadar tepkilerinde çok ölçülü, ifadelerinde ağırbaşlı davranan bu tarihçi, dünya başkenti tasvir ederken lirik bir taşkınlığın kıyısına gelir:

Kahire: dünyanın metropolü, evrenin bahçesi, ulusların toplanma yeri, mahşeri insan kalabalığı, İslam'ın yüce mekânı, iktidarın merkezi. Sayısız saray yükseliyor burada; her tarafta medreseler ve *hanakat*'lar çiçek gibi açılmış; buradaki âlimler göz alıcı yıldızlar gibi. Şehir Nil'in kıyılarına yayılıyor – bu nehir cennet nehri, gök sularının birikme yeri; bu suların dalgaları insanların susuzluğunu dindiriyor, onlara bolluk ve zenginlik sağlıyor. Sokaklarda dolaştım: kalabalık koşuşturuyor, pazarlar her tür malla tıka basa dolu. Çok yüksek bir uygarlık ve refah derecesine ulaşmış olan bu başkent hakkında ne övgüler işitmiştim. Onun hakkında, kimisi üstatlarımdan gelen, kimisi de hacı ya da tüccar bazı dostlarımdan gelen çeşitli izle-

1. Kahire'yi hiç ziyaret etmemiş olan okurlar, aydınlatıcı metinleri için olmasa da resimleri açısından değerli olan iki albüme bakarak bu ihtişam hakkında bir fikir sahibi olabilir: bkz. *Le Caire*, Mazenod & Citadelle tarafından yayımlanan kolektif çalışma, Paris, 2000; özellikle bkz. Jean Claude Garçin'in metni, s. 147-275; resimler 166-312; ayrıca bkz. Henri ve Anne Stierlin, *L'Égypte des Mille et Une Nuits*, l'Imprimerie Nationale, Paris, 1996; Memlûk mimarisinden muhteşem ayrıntılar gösteren fotoğraflar bulunmaktadır.

2. Çerkez kökenli birinci Memlûk sultanı el Zahir Berkuk'un hükümdarlığı döneminde. Bu ikinci Memlûk hanedanı 24 sultan çıkarmıştır (1382-1517).

nimlerim vardı. Önce, Mağrip'in ilk âlimi, büyük Fas kadısı dostum el Mekarri'nin 740 (1339) yılında Hac dönüşünde bana söyledikleri: Kahire'yi görmemiş olan kişi, İslam'ın gücünün ve zaferinin derecesini asla ölçemeyecektir.[3]

Hilafet işlevi 1517'de Osmanlı sultanı tarafından devralınacaktır; ama birincil işlevi imparatorluk olan sultanın çehresine bir katkı olarak eklenen sadece simgesel bir biçimde olacaktır bu. Braudel' in Osmanlı devletini karşı-Avrupa diye niteleyen terimine karşı çıkan Philip Mansel hatırlatır bunu. Sultanların siyasetine yol gösteren imparatorluk kavramı, Batı tarihinde de etkin olan kavramın aynısıydı:

1453'ten itibaren II. Mehmed ve haleflerinin her biri kendilerini Roma İmparatorluğu'nun mirasçısı ve Avrupa'daki tek hakiki imparator olarak görüyorlardı... "Dünyaya hâkim olma" anlamına gelen bir Türk metaforu vardı: "Kızıl elma". 1453'ten önce bu metafor Ayasofya'nın önündeki dev İustinianos Anıtı'nda imparatorun sağ elinde tuttuğu yerküreye atıfta bulunuyordu. Bu heykel 1453'te yıkıldığı zaman "elma" batıya doğru yer değiştirdi ve Osmanlıların bir sonraki hedefinin simgesi oldu: Roma şehri...

Osmanlıların diğer bir büyük arzuları vardı: Büyük İskender'in zaferini tekrarlamak... Hem sultanların hem de şehirlerinin isimlerinin yanına gelen gözde sıfatlardan biri *âlem penah*'tı, yani "Evrenin sığınağı": Yetmiş iki buçuk milleti (Çingeneler yarım millet olarak değerlendiriliyordu) içinde barındıran bir imparatorluğu çokuluslu bir başkentle zenginleştirmek akıllıca görünmüştü.[4]

Bu imparatorluğun uyrukları, siyasi yapının onlara ikili kimliği yaşama olanağı verdiğinin bilincindeydiler; bu imparatorluk sanı, günümüzde ABD'de geçerli olan ve daha yukarıda etkilerinin bir taslağını çıkarmaya çalıştığım kullanımın şaşırtıcı bir başlangıcını teşkil eder.

Sultanın imparator kimliğine halifenin saygınlığı da eklenmiştir: Hükümdarı şereflendiren hayırlı bir ektir bu. Benimsenmesi,

3. İbn Haldun, *Le Voyage d'Occident et d'Orient*, s. 148-9, Arapçadan çev. Abdessalam Cheddadi, Sindbad, Paris, 1980. Kahire'nin yol açtığı bu hayranlık, bu şehrin İbn Haldun'un gidip geldiği Batı şehirlerinden (Tunus, Becaya, Tilemsen, Fes, Gırnata, Sevilla) çok daha önemli olduğunu göstermektedir.

4. Philip Mansel, *Constantinople, la ville que désirait le monde (1453-1924)*, s. 21-23, İngilizceden çev. Paul Chemla, Le Seuil, Paris, 1997.

hem Batı'dan gelen anılarla hem Doğu mirasıyla pekişen imparatorluğun simgesel alanını zenginleştirir. İmparatorluk fikri böylece daha büyük bir evrensellikle donanmıştır. 1517'den itibaren hilafet işlevi sultanın şahsını daha çok kutsallaştırırken, aynı yıl Kahire ve Mekke'den gelen Peygamber emanetleri (emanet-i şerif) bu kutsanmanın görünür unsurları olmuştur. Bu emanetler içinde,

> Muhammed'in hırkası, mührü ve kılıçları, ayrıca bir dişi ve sakalından kıllar vardı. Kara yünden sancağı 1593 yılında Şam'dan geldi. Bu emanetler halkın ziyaret etmesi için bir camide sergilenmedi ve Torino'daki İsa Peygamber'in kefeni gibi, hanedanın özel hazinesi olarak hükümdarın sarayında kapalı tutuldu (...) hırka-i şerifin bulunduğu ve Kahire'den getirilen mermerlerle süslenen köşk, imparatorluk sarayının üçüncü avlusunda, sultanın yatak odasının yakınında, bu emanetler için özel olarak inşa edildi.[5]

Daha yukarıda da yazdığım gibi, halifelik, 1924 yılında Türkiye Cumhuriyeti tarafından kaldırılıncaya kadar Osmanlı sultanının sanlarından biri olarak kalacaktır. Bununla birlikte, halifelik mefhumunun; bizzat hayali bir saflık vazedenlerin, akıllarını öz ve özgül kültüre takmış olanların kimlik aracı diye kullandıkları bir mitos olarak değil de, tarihi tezahürünün gerçekliği dahilinde değerlendirildiğinde nasıl aşılacağına dikkat çekmek gerekir. Bu ütopya, koro halinde İslam'ın felaketinin hilafetin kaldırılmasıyla geldiğini söyleyen ve Bin Ladin'le ortaklarının ardından gözyaşı dökenlerin ütopyasıdır. Oysa Osmanlılarda hilafetin, imparatorun zaten kutsal ve evrensel çehresinin kutsallaştırılmasını vurgulamaya yönelik özel bir göndermeden başka bir şey ifade etmediğini gördük.

5. *A.g.e.*, s. 57.

18

EĞER GERİYE, 13. yüzyıla dönersek, İslam'ın iktidar kültürüyle temasta bulunmuş olan bir yabancının, II. Friedrich'in (1194-1250) bakış açısını sorgulamak yararlı olur. Başlattığı altıncı barışçıl Haçlı seferi sırasında, Kutsal Topraklar'a ayak bastıktan sonra (1229), Müslüman muhataplarıyla görüşmelerini Arap dilinde yapmıştı. İmparator İtalyan kıyılarından ayrılmasından önce, hâlâ imparatorluk yapısını restore etmek ve güçlendirmek için hükümdarlığı alır almaz başlattığı süreçle meşguldü, bundan dolayı Papalık'la aralarındaki çatışma bitmek bilmiyordu; rakip taraf ister III. Innocentius olsun ister IX. Gregorius, bir uzlaşma sağlanması imkânsızdı. Üstelik II. Friedrich, Filistin'e kendi iradesiyle, Papa'ya danışmadan gelmişti. Aforoz edilmişken bunu nasıl yapabilmişti? İmparatorun karşı karşıya olduğu sorun, Müslüman hükümdarların da yüz yüze gelmek zorunda oldukları sorundu: Dünyevi iktidarla manevi iktidar arasındaki ilişkinin ne durumda olduğunu; iktidar yapısında ve bu yapıya vücut veren çehrelerde dine ve kutsallık simgelerine nasıl bir yer verileceğini bilmek.[1] II. Friedrich'i Şark'a gelmesi için yüreklendiren de, ünlü Selahaddin Eyyubi'nin oğlu, Mısır Eyyubi sultanı[2] El Kâmil'di (ölümü 1238); çünkü Şam'da oturan kardeşi El Eşref'in kendisine karşı komplo düzenlediğini sezmişti. II. Fried-

1. Bu konuyu geliştirirken Ernst Kantorovicz'in İmparator II. Friedrich hakkında kaleme aldığı güzel monografiye dayanıyorum; bkz. *L'Empereur Fréderic II*, ilk bas., 1927, Almancadan çev. Albert Kohn, Gallimard, Paris, 1980. Özellikle bkz. "Haçlı Seferi"ne ayırdığı V. Bölüm ve özellikle s. 173-86.

2. Selahaddin tarafından kurulan Eyyubi hanedanı Mısır'da (sonra buna Suriye de eklenecektir) 1171'den 1249'a kadar hüküm sürmüştür.

rich ise İslam'ın içindeki bu ihtilaftan avantaj sağlama hevesindeydi. II. Friedrich kıyıya vardığında, El Kâmil Nablus'ta akıllara durgunluk verecek bir orduyla kamp kurmuştu. İmparator toprağa ayak bastıktan sonra, Sultan ona haberci olarak Emir Fahreddin'i gönderdi. Bu iki şahsiyet dost oldular; yönetme sanatı ve felsefe üzerine uzun sohbetler yapıyorlardı. II. Friedrich'in Arap geleneği içinde yetişmiş bir kültür adamı olduğunu hatırlatırım; muhatabıyla aynı mefhumları ve aynı göndermeleri kullanıyordu. Tartışma muhtemelen verimli olmuştu ve emir bunu, kendisi de âlim ve şair olan ve kentinin mütebahhirleriyle tartışmayı seven hükümdarı El Kâmil'e aktarmıştı.

Büyük adamlar Şark'a hep farklı bir anlam atfettiler, ama İmparator Hohenstaufen'da, Arap ruhuna karşı bütün diğer duygulara hâkim olan sınırsız bir hayranlık vardı. Nitekim II. Friedrich'in yaşadığı devirde Şark, Avrupalılar için her tür bilginin kaynağıydı; tıpkı İtalya'nın ve Roma kültürünün Kuzeyliler için, Helen sanatı ve felsefesinin bizzat Romalılar için kaynak olması gibi. O devirde Batı ruhu Ortaçağ Kilisesi'ndeki biçimciliğin tutsağıydı ve onu engellerinden sadece, her şeyden önce doğa yasalarının bilinmesine dayanan Arap-Helen bilimi kurtarabilirdi. Bütün çağdaşları arasında Batı'yı bu kaynağa götürmeye en fazla çabalayan kişi II. Friedrich'tir.[3]

Çok sayıda serüven ve oyalanmadan sonra, Müslüman görüşmeciler tarafından çok takdir edilen II. Friedrich, 18 Şubat 1229'da avantajlı bir anlaşma yapar. Bu anlaşmada, İmparator'un, Kubbet-üs Sahra'yı da içine alan ve Mescid-i Aksa'ya kadar uzanan kutsal alan dışında Kudüs'ü de hükümranlık alanına aldığı yazılıdır. Müslüman cemaatin namaz kılmak için girmesine izin verilmesi koşuluyla Beytüllahim de ona bırakılmıştır. Böyle bir geri verme Müslümanları öfkelendirmiştir. Birçok kişi, Selahaddin'in Arslan Yürekli Richard'a bu şehrin Müslümanlar için de Hıristiyanlar için olduğu kadar kutsal olduğunu, "hatta daha kutsal olduğunu, zira Peygamber'in bir gece bu şehirde uruc ettiğini ve meleklerin burada toplandığını" söylediğini hatırlamaktadır.

3. E. Kantorovicz, *a.g.e.*, s. 181.

Friedrich Haçlı seferine bir din savaşı görünümü bile vermemiştir: Onun seferi tamamen siyasidir; Kilise'yi değil İmparatorluğu ilgilendirmektedir. Kendi muhafız takımının Müslümanlardan oluşması da bunu açıkça göstermektedir. Tam olarak siyasi düzeyde Friedrich'in Suriye'de kendini bir Şarklı gibi takdim etmesi de dolayısıyla tabiidir.[4]

Friedrich ile Fahreddin, konuşmalarında devletle ilgili çok sayıda soruna değinmişlerdir. Halife figürünü ve siyasi zorlayıcılığının etkisizliğini zikretmişlerdir; Friedrich görüşmelerini siyaset adamları ve askerlerle yürütmüştür. Kudüs krallığını elde etmiştir; halife, buna karşı çıkanlara katılmış olsa dahi, kınamasının etkisi olmayacaktır. Friedrich Müslümanların Papa'larını etkisiz hale getirmeyi başarmaları karşısında büyülenmiştir; o ise, *verus imperator** olarak onunla boy ölçüşen kendi Papa'sının rekabetini hesaba katmak zorundadır. Dahası: Müslüman hükümdarlar kendisi gibi aforoz edilme tehlikesiyle karşı karşıya değillerdir. Ayrıca halifeliğin, Peygamber'in amcası olan Abbas'ın soyundan geldiğini ve bu görevin hep aynı aile içinde kaldığını öğrendiğinde şöyle der:

> Bu iyi işte; böyle bir kurum kaçıklarda, yani Hıristiyanlarda görülenden çok daha üstün. Zira onlar İsa Mesih'le en ufak bir akrabalığı olmayan herhangi bir adamı seçip manevi liderleri yaparlar ve İsa Mesih'in naibi haline getirirler. Bu adamın, yani Papa'nın, Muhammed'in amcasının soyundan gelen sizin halifenizin tersine, böyle bir mevkide hiçbir hakkı yoktur.[5]

Friedrich, İslam'ın fiili olarak iki erk arasındaki, yani dünyevi erk ile manevi erk arasındaki sorunu halletmeyi başardığının farkına varmış gibidir. Peygamber soyundan gelen halifenin rolünün manevi işleve indirgendiği sonucuna vararak, Mekke'de Zeynel Abidin ve Emevi Hişam'la yaptığı görüşmelerden çıkardığı derslere ekler. 8. yüzyılın başındaki bu anlatıda tespit ettiğimiz potansiyel, 13. yüzyılda gerçeklik haline gelmiştir sanki. Friedrich şeyler hakkındaki anlayışının gözlerinin önünde gerçekleştiğini, yani manevi düzenin dünyevi düzene boyun eğdiğini görüyordu. Otuz yıl sonra Baybars'ın da kendi dünyevi zaferini kutsamak için halife figürünü kullanması, aynı gerçeklikten kaynaklanmaktadır.

* Asıl imparator (ç.n.)
4. *A.g.e.* 5. *A.g.e.*, s. 182.

Aforoz edilen Friedrich sonunda İsa'nın Mezarı'nda kutsal Kudüs tacını kafasına koyarak kendi taç giymesini sahneye koyar. Bu olayın başoyuncusu, aforoz edilmiş bir hükümdar, sahnelendiği yer de Hıristiyanlığın en kutsal mekânı olmuştur; ne Kilise'nin aracılığına başvurulmuş, ne de bir piskopos veya taç giyme ayini olmuştur. Seremoni, Friedrich tarafından Kilise'nin aracılığı olmadan doğrudan Tanrı'ya bağlı olan bir krallık ilkesinin yeniden yürürlüğe girdiği 18 Mart 1229 Pazar günü yapılmıştır.

Dolayısıyla II. Friedrich Batı "monarşi"sini Şark'tan getirmiştir. Hohenstaufen'ların torunu, eski Hıristiyan imparatorluk modeliyle (imparatorun hem haşmet hem de kutsallığı kendinde cisimleştirdiği) seküler monarşinin getirdiği yenilik arasında gidip gelecektir. Bu iki taraflılık üzerinden, imparator gayri maddi alanı ikiye ayıracaktır: Maneviyatla ilgili işleri Kilise'ye bırakmış ve zihin alanını devlete bağlamıştır. İhsan eden kilise hiyerarşisinin hemen karşısında hukukun seküler ve entelektüel hiyerarşisi bulunur. Bu noktada, Fahreddin'le yaptığı konuşmalardan yararlanmış olmalıdır: Nitekim teolojik-hukuki ulema bünyesini kendi kültürüne uyarlamaya uğraşmış ve "ulema"nın ikizi olan hukukçu din adamları yetiştirmek için Napoli Üniversitesi'ni kurmuştur.[6]

Tabii ki Friedrich'in göndermeleri sadece Şark kaynaklı değildir. Hukukun imparatoru İustinianus ve barışın imparatoru Augustus'a da başvurmuştur. Burada yalnızca, doğa, zihin ve ruh mefhumlarını birbirinden ayırt eden bir üçe bölünme üzerine kurulu İslami iktidar yapılarıyla şaşırtıcı yakınlıklara dikkat çekmek istiyorum. İlki aracılığıyla hükümranlık hükümdara verilir. İkincisi, devletin otoritesi altında, entelektüel erki ulemaya ya da hukukçu din adamlarına (fıkıhçılara) verir. Sonuncusu ise halife-imama (ya da papaya) bırakılır. Baybars'ın 1260 sonunda Kahire'de hayata geçireceklerine çok yakınızdır.

Ama Friedrich'in imparatorluk tecrübesi, özerkliğine ve Hıristiyan özgüllüğüne, iki meşru tapınma tarzı arasındaki gerilim içinde kavuşacaktır. Bu iki tapınma tarzından birincisinde yasa, ikincisin-

6. *A.g.e.*, s. 219-20.

de de dini işlemlerdeki esrar yüceltilir. Böyle bir devlet ve adalet felsefesi, ikisi de Tanrı'yla doğrudan ilişkide olan Kilise ile devlet arasındaki ilişkiyi kana bulayacak tüm şiddeti ifade etmektedir. Dante, diğer eserlerindeki başarıyı tekrarlayarak, *Monarchia*'sında bu gerilimin belagatli düşünürü olarak öne çıkar. Floransalı şaire göre, düşünen varlık Kilise tarafından kurtarılabilirse de, etkin varlık ancak yasanın ve kutsanmış bir devletin hükümdarlığı altında kendini somut olarak hayata geçirebilir.[7]

7. *A.g.e.*, s. 240.

Üçüncü Bölüm

Batı'ya Karşı Entegrizm

19

İSLAM'DA, düşüncenin cüretkârlığını ilk kez duyumsayacak ve yazılı eserlerinde, siyasi olguya tarihi gerçeklikte tezahür ettiği şekliyle eşlik edecek bir Dante eksiktir. İslam'ın uyandıramadığı o büyük dâhiyi düşlüyorum: İbn Teymiyye'ye zıt bir kutup oluştururdu. Dante'nin tam çağdaşı olan İbn Teymiyye, onun *Monarchia*'yı yazdığı zaman kesitinde *Siyaset*'ini yazmıştı.

Döneminin hâkim kültürünün etkisi altında kalmayan II. Friedrich'inkine benzer bir simanın bugüne kadar eksikliğini çekmişizdir; doğaya daha uygun olduğunu düşündüğü siyaset ve düşünce biçimlerini yabancı bir diyardan ödünç almamış mıdır? Bunları kendi devletinin biçimine uyarlamayı becermemiş midir? Yüzyılımızda benzer bir simanın yerinden doğrulup demokrasiyi İslam topraklarına uyarlamasını ve ortaçağın bitişinde II. Friedrich'in Batı'ya seküler monarşiyi (tanrısal hukuka dayansa bile) getirmesi gibi, uygarlığının tümüne yaymasını dilerdik. İslami kökenli en "Batıcı" siyasi liderler olan Kemal Atatürk ve Burgiba, miras olarak devraldıkları istibdat (despotizm) geleneğini bertaraf edememişlerdir. Bu gelenek, Avrupa'dan ödünç alma operasyonunu sürekli baltalamıştır; Batı'ya yapılan göndermeler amacından sapmış, bir türlü çekici kılınamamıştır. Aksine, kamu özgürlükleri ve maddi rahatlık konusunda boşa çıkan beklentiler, bir hayalkırıklığı kaynağı olmuştur. Bu tecrübeler, hem siyasi hafıza hem de kültür alanında borçlu duruma geçilmesine yol açmıştır. Ödünç alınan Batı modeli, tamamına erdirilmediği için fazladan bir başarısızlık teşkil etmiş ve önceki gelişmeler boyunca sayılan başarısızlıklar dizisine eklenmiştir.

Böyle başarısızlıklar itiraz yolunu açık bırakır. Yabancı düşman-

larının, Batı modelinin uygulanmasında yaşanan sapmalara bakmadan yabancı modeli karalamaları da kolaylaşır. Yarı okumuş ajitatörler, kendi geleneklerine dönüş çağrısında bulunurken, demokrasinin başarısızlığa uğrama nedeninin, zikrettikleri geleneğin temelindeki despotik atacılık olduğunu unuturlar. Ama Medine kökenine dönüşü idealize ederek bu güçlüğü es geçerler. Medine ütopyasının* sık sık yeniden etkinleştirildiğini görmüştük. Modern zamanlarla sınırlı kalırsak, bu ütopyanın Vahhabiliğin kökeninde olduğunu, daha yukarıda zikrettiğimiz 19. yüzyıldaki o Selefiler'in, fundamentalistlerin de amentüsünü oluşturduğunu hatırlatalım. 1920-30'lu yıllardan itibaren Müslüman Kardeşler hareketinin su yüzüne çıkmasıyla entegristlerin derme çatma kurdukları sistemin de merkezinde bu ütopya olacaktır. Bütün bu eğilimler, aralarındaki farklılıklara rağmen, İbn Teymiyye'ye atıfta bulunmakta ağız birliği ederler; ama Hanbeli din bilginini benimseyişlerinde yoğunluk farkları bulunur.

Fakat bu eğilimleri birbirinden ayırt eden önemli bir nüans vardır: Batı'yla olan ilişkileri. Vahhabiliğin ortaya çıkışı sırasında Batı hiç hesaba dahil edilmemiştir; bu hareket 18. yüzyılda, Batılıların başarısından önce, dünyanın burjuva emperyalizmi tarafından fethedilmesinden önce doğmuştur. Üstelik, Vahhabiliğin beşiği sömürgeci saldırısına uğramamış; sadece kendi içindeki şiddetin darbelerine, yani Mısır naibi ve Osmanlılar karşısında uğrayacakları askeri bozgunlara maruz kalmıştır. Vahhabilik öğreti olarak polemik şiddetini ve kuralcı zorlamacılığını İslam'ın kavramsal alanı içinde ifade etmiştir. Tekelci anlayışı, Kutsal Kitap'ın koruduğu Hıristiyanlar ve Yahudilere karşı son derece katı bir kuramsal konum üzerinden tezahür etmiştir. Ama Hıristiyanlara yönelik husumet duygusu, onu Batı aleyhtarlığına çevirebilecek siyasi şartları yaşamamıştır. Ayrıca, Vahhabi devletinin oluşumu sırasında İngilizler'in gösterdiği teveccüh ve hemen bunun ardından Amerikalılar'ın petrol sebebiyle gelişi, Batı'yla ittifakın çok çabuk kurulmasını sağlamıştır. Avrupa'ya ve özellikle Amerika'ya muhalefet içinde Arap milliyetçiliğinin zafer kazandığı sırada (1950'li yıllarda ve Haziran 1967 yenilgisine

* Asr-ı Saadet (ç.n.)

kadar) bu ittifak güçlenecektir. Bu husumet ortamında Amerikalılar, Suudiler'e yaslanmaya devam ederek, arapbirlikçiliğine (panarabizm) karşı islambirlikçiliğini (panislamizm) teşvik etmişlerdir. 1980'li yıllarda Afganistan'daki İslami direnişe yardım ettikleri sırada Amerikalılar bu ortak geçmişten yararlanacaklardır. Ama sonunda kendilerine karşı dönüp ısırarak, zehrini onların mali ve askeri güçlerini cisimleştiren simgelerin bağrına akıtacak yılanı beslemekte olduklarını bilmemektedirler.

Ama acele etmeyelim ve 19. yüzyıldaki fundamentalistlere, özellikle de bu düşünce okulunun üstatları olan Afgani ile onun talebesi Abduh'a dönelim. Onlar siyaseten Avrupa hegemonyasına (sömürgeci hâkimiyet üzerinden tezahür ettiği şekliyle) karşıydılar. Ama zihin alanında Batı kültüründen tamamen büyülenmişlerdi: Yerel istibdada karşı kavgalarını Aydınlanmacılar'dan devraldıkları siyasi kategorileri zikrederek yürütüyorlardı. Uygarlık projeleri, Batı'nın katkısıyla geleneğe sadakati uzlaştırarak yeniden azamete ulaşmaktı. İlahiyatlarında, pozitivist Auguste Comte'un kuramlaştırdığı akılcı dinin unsurlarını Kuran'ın kendisinde bulmaya uğraşıyorlardı. Tanıtlamamı desteklemek için bunu hatırlatmak gerekiyor.

Aslında Batı aleyhtarlığının doğması için 1920-30'lu yılları beklemek gerekecektir. Avrupa karşısında büyülenmeden tiksintiye doğru kayışın işaretini, iki zamanlı bir belirtide buluruz. Muhammed Abduh'un talebesi ve manevi vârisi olan Suriyeli Raşid Rıza (1865-1935), gençliğinde yazdığı bir makalede rafızi ve zındık muamelesi yaptığı Vahhabilerle ilgili fikirlerini yaşamının sonunda değiştirmiştir; Arabistan'da zafer kazanmalarından (1932) hemen önce Vahhabileri överek kendisiyle çelişkiye düşme cesaretini göstermiştir.[1] Bir zamanlar onların sapma halindeki bir öğretinin yandaşları olduklarını düşünen Raşid Rıza, İbn Abdülvahhab'ın müritlerinin geleneğin ta kendisini (Sünnet'i) temsil ettiklerini söylemiştir. Ama bu yüz seksen derecelik dönüş, Rıza'nın daha koyu bir muha-

1. Raşid Rıza, *El-Vahhabiyyun vel-Hicaz*, Kahire, Hicri 1344 (1926). Bkz. not 1, s. 57.

fazakârlığa doğru geçirdiği evrimi açığa çıkarmaktadır; özellikle Batı'yı örnek alma konusunda üstadı Abduh'un açtığı yoldan uzaklaşır. İslami öznenin Batı'nın ahlaki nüfuzuna karşı savaşması ve ona karşı kendi kökenlerinden yola çıkılarak inşa edilmiş bir etik çıkarması gerektiği olgusu üzerinde yeni bir ısrar göstermektedir. Daha sonra, Raşid Rıza'nın etrafında toplanan dar çevreye gençliğinde katılmış olan, Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan el Benna (1906-49) tarafından bu gedik genişletilecektir. El Benna, ölümünden sonra ustasının dergisini (*el Menar*) çıkarmayı sürdürmeye bile çalışmıştır. Raşid Rıza Müslüman Kardeşler'in siyasi programını (kendi öğretisinin gelişimiyle uyum içindedir) kuşkusuz onaylardı; fakat aynı Müslüman Kardeşler, yasadışılığa ve siyasi cinayetlere[2] başvurduklarında, yöneldikleri yasadışı şiddet yöntemlerinden yolunu ayıracağı kesindir. El Benna'nın yeni ahlaki düzeni somutlaştırmak için tasarladığı program, öğretimde her tür Batı biçimini dışlama çağrısında bulunuyordu. İlkokulların camilere bağlanmasını istiyordu. Siyasi alanda Avrupa kurumlarının benimsenmesine karşı çıkıyor, siyasi partileri yasaklıyor ve devlet memurlarının dini öğrenim görmüş kişilerden seçilmesini talep ediyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndan çıkıldığı sırada, Batı sitesinin iflas etmiş olduğunu, can çekişme çırpınmalarını gördüğünü ve tarihsel açıdan Batı hegemonyasının sonunun geldiğini söyleyecek kadar ileri gitmişti. Bunun yerini İslam'ın zaferi alacaktı:

> Demek ki Batı: Adaletsizlik, köleleşme ve zorbalığı yaydıktan sonra, şaşırıp kalmıştır ve çelişkiler içinde debelenmektedir; güçlü ve sağlam iman ordusunun diktiği Allah sancağının gölgesince Kuran bayrağının dalgalanması için Şark'tan güçlü bir elin uzanması yeterlidir; ve dünya, İslam'ın bayrağı altında huzuru ve barışı bulacaktır.[3]

2. İlk kurbanları arasında iki başbakan vardır: Ahmed Mahir (1945) ve Nukraşi Paşa (1948). Daha sonra 1949'da Hasan el-Benna da öldürülmüştür. Şiddet eylemleri arasında, Nasır'a karşı başarısız suikasti (Ekim 1954) de anmak gerekir; hareketin dağıtılmasından (Ocak 1954) sonra gelen bu eylem, Hür Subaylar'ın elindeki devletin onlara karşı takibat uygulamasına, bazılarını idam ettirmesine, kalanları da hapse atmasına ya da sürgüne göndermesine yol açmıştır.

3. Hasan el Benna, *Nehva en-Nur* ("Nura Doğru"), yazarın 1946'da, içlerinde

1946'da yazılan bu metin, Avrupa'nın Nazi felaketinden sonra yaşadığı ahlaki iflasa karşı bir tavır takınma olarak yorumlanabilirdi. Ama Müslüman Kardeşler'in Mihver Devletleri'yle kurdukları bağları Tarih'ten öğrendiğimiz zaman, böyle bir yorumun nafile olduğu ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki alıntıda, en beteri sayıklamaya, en iyisi de güç dengelerini hesaba katmayan sihirli ve altın çağcı bir formülasyondan ileri gelen dindarca bir dileğe tekabül eden Batı aleyhtarı yergilerin bir örneğini görmek gerekir. Zira El Benna'nın dileğinin somutlaşabilecek bir yol bulabilmesi için, tabiatüstü bir gücün müdahalesi, kıyameti andıran bir alt üst oluş gerekirdi. Vaizimizin habersiz olduğu şey, Batı'nın magma gibi bir şey olmadığıdır; Batı bölünmüştür, boydan boya arkasında milyonlarca ölü bırakan bir şoku yaratan karşıt kuvvetlerle doludur: En ileri halklarından birini eline geçiren ve benzeri görülmemiş mutlak barbarlığa karşı, felaketin amillerine karşı, onlara direnen ve onları alt eden başka enerjiler yükselmiştir.

El Benna'nın sözleri, 11 Eylül'den bu yana cinayeti doruğa çıkaran nefret yayıcılığın bir vektörünü oluşturmasa, abesliğine, manasızlığına, mantıksal ve kavramsal sefaletine güler geçerdim. El Benna'nın metninde, kendini basit bir söylemle ifade eden ve kanaatlerini bariz gerçekliklermiş gibi dayatan bir Batı aleyhtarlığı kalıbı saptarız. Bir 18. yüzyıl insanı olan İbn Abdülvahhab'ın söyleminin ortaçağdaki ustalarla karşılaştırıldığında ne kadar yoksul kaldığını belirtmiştik; şimdi de, 1946'da yazılmış ve daha da yoksul olan bu metinle karşı karşıyayız. Görüldüğü kadarıyla aşağı düzeyde eşitlenme, İslam'ın hastalığının belirtilerinden biri olduğunu tespit ettiğimiz felaketin işaretidir. Böyle bir alıntıda, okur, hınç tarafından kemirilen yarı okumuşların kulak kesildiği kaba söylemlerin duygusal bir eşantiyonuyla karşı karşıya bulmaktadır kendini.

Kral Faruk'un da bulunduğu çeşitli Müslüman devlet başkanlarına gönderdiği söylev, bkz. *Mecmuat er-Resail*, s. 72, İskenderiye, 1990.

20

AYNI ŞEYLERİN etkisi altında olan, daha kaba kimi zihinlerde, manipülasyonlar ve kavramsal zorlamalar yapma pahasına, mantıksal tanıtlama manevraları ortaya çıkacaktır. Pakistanlı Ebu'l-A'lâ Mevdudi'nin (1903-79) ve daha ufak bir ölçüde de onun Mısırlı talebesi Seyyid Kutb'un (1926-66) durumu budur. Silahlarından biri terörizm olan günümüzdeki entegrist ortamda kayda değer bir yankı uyandırmış iki şahsiyettir bunlar. Bununla birlikte bu iki ismi birbirinden ayırt eden önemli bir farklılık vardır: İlki barışçıdır ve yazdıkları buna götürse de savaş çağrısında bulunmaz. Oysa ikincisi cihadı yeniden etkinleştirme ve hedefe ulaşmak için şiddete başvurma taraftarıdır.

Mevdudi, bütünüyle bir manipülasyonun ürünü olan tutarlı bir siyasi sistem inşa eder. "Hüküm yalnızca Allah'ındır," der Kuran.[1] *Hükm* adı (ki çevirisini sonraya bırakıyorum) *h.k.m.* fiil kökünden türer; bunun anlamı da "yönetici olarak iktidarı yürütmek, bir yargıda bulunmak, iki taraf arasında karar vermek, âlim olmak (tıpta, felsefede); bilge, temkinli ve ihtiyatlı hüküm gücü olan..." demektir. Dolayısıyla *hükm*, iktidar, nüfuz, otorite, yargı, düzen, buyruk, bilgelik, bilgi, bilim, kuvvet, kesinlik, yasa, kural anlamlarına gelir. Kuran çevirmenlerinin çoğu, Fransızcada da İngilizcede de, *hükm*'ü yargı *(jugement)* ya da iktidar *(pouvoir)* diye çevirirler;[2] kimileri de

1. 12. Sure, 40. ayet.

2. Jacques Berque şöyle çevirir: "Le pouvoir (iktidar, erk) n'appartient qu'à Dieu", bkz. *Le Coran*, s. 249, Sindbad, Paris, 1990. Si Hamza Boubaker şöyle çevirir: "En vérité, il appartient à Dieu seul de juger (yargılama)", *Le Coran*'ın içinde, s. 767, Maisonneuve & Larose, Paris, 1995.

buyruk ya da karar anlamlarını kullanırlar. Tefsir geleneğinde, putperestlere hitap edilen bir ayette yer alan şu cümle üzerinde fazla durulmaz:

> Allah'ı bırakıp taptığınız, sizin ve babalarınızın uydurup adlandırdığı putlardan başka bir şey değildir. Allah onların ilahı olduğuna dair bir delil indirmemiştir. Hüküm vermek ancak Allah'a aittir; kendisinden başkasına değil. Bu, dosdoğru dindir, fakat insanların çoğu bilmezler.[3]

Eski tefsirciler bu ayetin, putperestlerin Tanrı'nın katına çıkardıkları refakatçilerin* güçsüzlüğünü göstermeye yönelik olduğunu hatırlatmayı hiç ihmal etmezler. Paganların taptığı ilahlar, hiçbir gerçekliğe gönderme yapmayan isimlerle bir tutulurlar. Netice itibariyle adcılık-karşıtı (anti-nominalist**) bir eleştiridir söz konusu olan. Tanrıbilimsel bir sorunu dilbilimsel ve estetik uzantılarıyla birleştiren böyle bir bağlamda da *hükm* sözcüğü, uygulamasının gerektirdiği yükümlülükten *(teklif)* ötürü, ilahi düzen *(amr)* etrafında dönen başka sözcüklerle bir tutulur.[4] Oysa hüküm ile hükümranlığı bir tutan sadece Mevdudi'dir: "*Sovereignty belongs to none but Allah*",[5] Mevdudi yorumdaki bu zorlamayla hükümranlığı Tanrı'ya mal etmekte[6] ve siyasi alanın tamamını tanrısal uzama aktarmakta-

* Mısır, Urartu ve Akkad gibi eski uygarlıkların dinlerinde tanrıların yanında olan kişiler için kullanılan *parèdre* sözcüğünü böyle karşıladık. (ç.n.)

** Nominalizm, adcılık için, İsmail Kara'nın *Bir Felsefe Dili Kurmak, Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*'ndeki Babanzâde Ahmet Naim Bey'in sözlüğünde "ismiye mezhebi, esmaiye mezhebi" denmektedir (İstanbul, Dergâh, 2001). (ç.n.)

3. 12. Sure, 40. ayet.

4. Fahreddin'in (1149-1209) Büyük Tefsir'inde önerdiği iki eşanlamlıdır bunlar; bkz. *Mefatih el Ğayb* ("Gaybın Anahtarları"), s. 114, cilt XVIII, bas. M. Muhyiddin, Kahire, 1933.

5. (Hükümranlık başka kimseye değil Allah'a aittir.) Mevdudi, *The Meaning of the Qurân*, Lahor, 1967-1988.

6. Mevdudi'nin yorumu, *hükm* sözcüğünden hemen önce *sultan* sözcüğü bulunduğu için kolaylaşmış olabilir. *Sultan*, "buyurmada mutlak varlık, mutlak iktidarı yürütmek" demek olan *s.l.t.* kökünden türer. *Sultan*, "iktidar, nüfuz, kuvvet, şiddet" anlamına gelir; aynı zamanda "prens (hükümdar)" anlamına da gelir ki Fransızcada sultanın karşılığıdır. Bizi ilgilendiren ayet bağlamında bunu "otorite" diye çevirdim. Bir kez daha belirtirsem, hiçbir geleneksel tefsirci, *hükm* ve *sultan* sözcüklerinin barındırdığı siyasi anlamı kaydetmez.

dır; kutsal kitabın bu yorumuyla kendini haklı kılarak da tüm siyasi sistemlere karşı savaş yürütmektedir. Meşruluk yalnız Tanrı'dadır artık. Meşruluk ne demokratik olarak seçilmiş bir çoğunluktan, ne halka danışılan ulusal bir gelenekten, ne oybirliğiyle bir sözleşme etrafında varılan anlaşmadan, ne de bir sınıf veya partinin hegemonyasından gelebilir. Bir aristokrasiden, laik bir cumhuriyetten, ya da seküler veya tanrısal hukuka dayalı bir monarşiden, hatta keyfiliğe dayanan bir diktatörlükten (Mevdudi'nin yorumuna en iyi tekabül eden siyasi biçim)[7] gelmesi ise daha da zordur. Meşruluk ancak Tanrı'da, insanların heveslerini ve partilerin açgözlülüğünü aşan o aşkın mercide kurulabilir. Toplumun temelinde olan insani haklar da, ancak Tanrı'nın Yasası'na tabi oldukları takdirde etkinlik kazanır. Seyyid Kutb, *hükm*'den yola çıkarak, terimin bir kavram saygınlığıyla ses vermesi için soyut kavramların biçimbilimi üzerine inşa edilmiş yeni bir sözcük uyduracaktır: *hakimiyya* (ḥâkimiyet), "egemenlik", tanrısal vasıflardan biri haline gelir.

Ayrıca dini de yeniden merkeze koymak gerekmektedir. Bizatihi İslam da, Batı sekülarizasyonunun etkisiyle, dini ilkeyi kıyıya itmiş ve bireysel dindarlıkla bir tuttuğu ibadeti özelleştirme eğilimi göstermiştir. Böylece Mevdudi, insan toplumunda dini mutlağı yeniden kurmak için, bu yeniden kurma eyleminin motoru olacak bir ikili inşa eder: Tanrı'nın efendiliği *(rububiyyet)* ile Tanrı'dan başka hiç kimseye vakfedilemez olan insanın köleliği *(ubudiyyet)* arasındaki değişmez bağ yeniden oluşturulunca dünya düzeni mükemmeliyete varacaktır. Efendilik (ya da hükümranlık) ancak Tanrı'ya aittir; insan da, köleliğe geri döndüğünde, karmaşık özne mefhumundan sadece bağlanmasını, kullaşmasını, itaatini ve köleleşmesini muhafaza edecektir.

> Dünya ve evren için Allah'ın yasası insanın yaşayabileceği tek çerçevedir: Dolayısıyla buna boyun eğmelidir... İnsanın ilahi tasarıya uymasında fayda vardır. Allah tek meşru otorite ve tek Yasa kaynağıdır; Yasakoyu-

7. Mevdudi'nin son sözleriyle önerdiği çözümün paradoksal (ve gerçekleştirilemez) bir teo-demokrasi biçimi olduğunu bilmeme rağmen, böyle bir yargıdan söz etmeden geçemiyorum.

cu'dur O. İnsan ancak O'na itaat borçludur. Ve madem ki özgür ve sorumluluk sahibi yaratılmıştır, Tanrı'ya karşı sorumludur. İnsan gerçekçi olmak istiyorsa, gerçek bir hükümranlık yürüten tek otoriteye boyun eğmeyi seçmelidir: Tanrı'ya. Siyasi şefler, hükümdarlar, azizler, melekler ya da ruhlar, hahamlar ya da rahipler asla kendi başlarına meşru bir otorite yürütemezler.[8]

Böylelikle dinin toplum ve toplumu oluşturan insanlar üzerinde tam nüfuzu tasarlanır. Demokrasinin, sekülarizasyonun (dinden bağımsızlaşma), laikliğin, ulus devletin, yani modern Batı'nın tüm katkılarının kesinlikle gayri meşru olduğu ortaya çıkmaktadır. Program budur. Mevdudi'nin bu devrimin barışçıl yöntemlerle, ikna yoluyla, diğer iki dinin inananlarıyla birbirine saygılı bir diyalog içinde yürütülmesi için ısrar ettiğini belirtmeye gerek var mı? Bu ideolojiden yana çıkanların nasıl bir şiddetle davrandıklarına bakılırsa, bunun pek bir faydası olmamıştır. Ayrıca, Mevdudi'nin önerdiği diyalogda, tektanrıcılık zemininde durmayan inançlara hiçbir yer ayrılmamıştır. Yakın çevresini dolduran Budistlere muhatap statüsü bile tanımaz; oysa Buda'ya tapanların, bir Pakistanlı için, kendi kültürel çemberinin içinde bir ötekilik teşkil etmesi gerekirdi. Böyle bütünsel bir sistemde ötekine yer açılabilir mi zaten? Bir din böyle dışlayıcı ve bütüncül bir yaşam tarzıyla sınırlandığında, dünya hakikati bulunabilir mi? Ve bu hakikatin pürüzlü yüzeyini renklendiren heterojenlik ve çeşitlilikle yüzleşilebilir mi? İslam'ın birçok halkının tarihsel katkılarındaki zenginlikle miras bıraktıkları güzellikleri sevmek ve bunlardan etkilenebilmek için gereken heyecanımızı ve hassasiyetimizi hâlâ muhafaza ediyor muyuz? Tanrı'nın hükümranlığına uyan tek İslam'ın Medine'deki ve ilk dört halife devrindeki İslam olduğu sonucuna varıldığında, geçmişten ve şimdiki zamandan nasıl tat alınabilir? Öfkeden gözü dönmüş, mutlak, ve gelenekte hiç böyle radikal bir biçimde düşünülmemiş bu tanrı-merkezcilikte dünya bir mezarlığa dönüşür. Mevdudi Batı'yı Tanrı'nın

8. Emilio Platti'nin Mevdudi'nin öğretisini açıkladığı kitabı *Islam... étrange? Au-delà des apparences, au cœur de l'acte d'islam, acte de foi*, s. 277-9, Le Cerf, Paris, 2000. Mevdudi'nin öğretisiyle ilişkili parçalar için bu kitapta ona ayrılan bölüme çok şey borçluyum. Özellikle bkz. 12. Bölüm: "L'islamisme: une réforme à la dérive ("İslamcılık: Başıboş bir reform"), s. 270-92.

ölümünü getirmekle kınar, ama biz de onu insanın ölümünü yerleştirmekle suçlayabiliriz. Bu ölçüsüz sistem, müritleri tahrik eden ve tüm kıtalara ölüm ve yıkım saçmaya teşvik eden gerçekdışı bir totalitarizmin icadıdır. İşte, pratik aklın denetimine tabi tutulmadığında teorik aklın insanı nasıl yaşamın inkârına, nasıl bir nihilizme götürebileceği görülüyor. Kaldı ki böyle bir eser hakkında kafamdaki yargı, Mevdudi'nin en yakın talebelerinden biri olan ve onun Müslüman yaptığı Amerikalı Yahudi bir hanımın, Meryem Cemile'nin yöneltiği eleştirilerle[9] aynı amaçları taşımaktadır.

Bu radikal ve dehşet verici bakış açısı, kökten temizliğe girişir ve dünyayı, Seyyid Kutb'un karaladığı sayfaların neresine bakılırsa bakılsın hazin manzaralarını bulduğumuz atom bombası atılmış bir çöle çevirir: İnsanlığın tarihinde de şimdiki güncelliğinde de her şey tükenmiştir; her düşünce, her tasavvur o kadar kifayetsizdir ki yok edilmesi müstahaktır; Kuran'da aktarıldığı haliyle Allah Kelamı dışında her şey yok olmalıdır. Kitap olarak tecessüm eden kelam yoluyla dünya "insanın kurtuluşu"nu, hatta "gerçek doğuşu"nu yaşayacaktır. Allah'ın hükümranlığının gerektirdiği kulluğa boyun eğdikten sonra, O'nun efendiliğinin hizmetine girdikten sonra, insan, yüzyılın tüm diğer köleliklerinden, hem makina köleliğinden hem de insanın insan üzerinde yürütmeye çalıştığı kölelikten azade olacaktır. Kavrulmuş bir yeryüzü üzerinde insanı bir idam mahkûmuna çeviren bu vaat edilmiş kurtuluşu düşleyen binlerce büyülenmiş göz tarafından eserleri izlenen Seyyid Kutb'un kitaplarından birinin sonuç bölümünün özetidir bu.[10]

Çömezleri yeryüzünün her köşesine dağılan en uğursuz entegrizm, bu kuramla Vahhabiliğin birleşmesiyle oluşmuştur. Bu birleşmenin iki önemli dönüm noktası vardır. Entegrizmin, başarısızlığa uğrayan tecrübelerin harabeleri üzerinde serpilip geliştiğini daha önce söylemiştik. Başarısızlıkları kaydeden sicil defterinin sayfalarına, Arap milliyetçiliğinin Nasır versiyonunun Haziran 1967 hezi-

9. Meryem Cemile'nin Londra İslami Kültür Merkezi tarafından basılan *The Islamic Quarterly*'de 1987'de yayımlanan makalesinin konusu bu eleştirilerdir.

10. Seyyid Kutb, *Hasais et-Tasavvur el-İslami ve Mukavemetihi* (İslami Tasavvurun Özellikleri ve Temelleri"), s. 236, Kahire-Beyrut, 1978.

meti sonrasında çöküşünü eklemek gerekecektir. Arabistan'ın kapıları maddi kazanç peşinde kitle halinde göç eden El Ezherli yarı okumuşlara o sırada açılmıştır. 1970'li yıllarda Kızıldeniz'in iki yakası arasındaki bu gidiş-gelişlerde, entegrizmle Vahhabilik arasındaki ilk operasyon bağı kurulmuştur. Ama ikinci birleşmenin hayata geçmesi için 1980'li yılların başını beklemek gerekecektir. Daha amansız bir birleşmedir bu; zira Mevdudi'nin ideolojisini kendi halkına ve kendi dilinde yaydığı ülke olan Pakistan'da ve Afganistan Savaşı'nın geçtiği topraklarda vuku bulmuştur. Bu iki birleşmeden Talibanlar'ın Afganistan'ı doğacak ve Vahhabi Usame Bin Ladin'le yardımcısı entegrist Mısırlı Eymen el-Zevahiri'nin El Kaide örgütü kurulacaktır.

21

İLK BİRLEŞMENİN Mısır üzerindeki etkileriyle başlayalım. 1970'li yılların başında Sedat, sola karşı mücadele etmek için, Nasır tarafından fiziksel değilse de siyasi mevcudiyetleri silinen entegristlerin legalleşmelerini kolaylaştırmıştır. Entegrizmin legalleşmesi, kitleselleşmeyle birleştiğinde infilaka hazır bir durum yaratmıştır. Aynı zamanda, tırmanan demokrasiyle birlikte öğretimin demokratikleşmesi gelir; üniversite mezunlarının sayısı, eğitim düzeyinin düşmesi pahasına artar. Bununla yarı okumuşlar kitlesi de kabarır. Maaşların aşırı düşüklüğü, sözde akademisyenleri Suudi Arabistan'a göçmeye teşvik eder. Bu siyasi ve toplumsal koşullarda Mısır –Nasırcılık'tan miras kalan devlet ekonomisini tasfiye etmenin en iyi yolu olarak– Batı'ya açılmayı vazeden *infitah** stratejisiyle beraber yürüyen etkin bir yeniden İslamileşmeye tabi olur.

Piyasayla bütünleşme, ABD'yle ittifakın da etkisiyle artmaktadır. Mısırlı ve Arap bakış açılarının uyuşmasıyla birlikte, bölgesel bir istikrar kurulmaktadır. Bu jeopolitik uyumun ideolojik uzantıları vardır. Zira Mısır, edebiyat tecrübesinde hâlâ bariz olan Batı geleneğinden sapma pahasına Vahhabi modeline yaklaşacaktır. Edebiyat gitgide kıyıya itilmektedir: Televizyon seyirci kitlesinin büyüdüğü oranda okur kitlesi de azalmaktadır. Dünyanın Amerikanlaşmasının sonucudur bu. İçinden ışık çıkan deliğin, yeni harikalar kutusunun zaferi, Avrupalılaşmanın taşıyıcısı olan sinema ve edebiyat yaratıcılığını kıyıya itecektir. Kendini uyarlamak ya da ölmek gerekmektedir. Özellikle edebi direniş, kıyıda köşede, tecrübe nok-

* Açılma, boşalma. *Feth*'den. (ç.n.)

sanlığı çekmeden ayakta kalmanın şartlarını yaratmayı bilmiştir. Ama asıl çoğunluk, dünyanın başka yerlerinde de olduğu gibi, ekran görüntüleri karşısında yapışıp kalmıştır; fakat İslam topraklarında, televizyonun teşhir ettikleri açısından heterojen bir yaşam tarzının yarattığı kontrast nedeniyle dönüşüm daha da göze batmaktadır ve yüzeysel yaşanmışlıklarda tezahür etmektedir. Bunun barizliğini ortaya çıkarmak için eşelemeye ya da kazımaya hiç gerek yoktur.

Zamanında Gilles Kepel'in[1] betimlediği entegrist olgunun toplumda ortaya çıkışı ve yer etmesi üzerinde fazla durmayacağım. Sözlü Batı aleyhtarlıklarını, kendilerini ifade ettikleri dilin kaynaklarından gelen belagat demetleriyle süsleyerek çalım satan histerik imamların ateşli vaazlarını hatırlatmayacağım. Tam da siyasi kadroların, Mısır'ı (özellikle de ordusunu) Amerika'nın sevdiği bu yeni protektora biçiminin yeni bir örneği yapacak olan Batı'yla ittifaka bel bağladıkları sırada, bin camili şehrin duvarları içinde böyle bir Batı aleyhtarlığı yankılanmaktadır. Toplumun yeniden İslamileşmesi Amerikan ittifakıyla birlikte yürüyecek ve benim Mısır paradoksu diye adlandıracağım başka bir paradoks teşkil edecektir. Toplumun (tüketimin teşvik edilmesi ve medyatikleşme yoluyla) Amerikanlaşması ölçüsünde özgüllük arayışı şiddetlenmektedir.

Finansal yatırımı, tefecilikle bir tutulan faizi yasaklayan ilahi yasaya uyarlayarak İslami bankalar yutturmacasıyla canlandıran ayrım, bu özgüllük arayışının simgesi olacaktır. Bu bankaların faaliyetlerini kesen iflaslar üzerinde durmayacağım; banka faizini helal kazanç kılığına sokan teknik ayrıntıları da zikretmeyeceğim. Böyle kurumların maksadı, ideolojik bir talebe cevap vermekti: Piyasaya katılımın İslami karakterini görünür kılmaya yönelikti. Vahhabi servetlerinin büyük finans merkezlerinde ve borsa kanunları uyarınca kâr sağladığını; borsanın da İslam'ın buyrukları önünde eğilmek gibi bir derdi olmadığını bilen her aklı başında kişi, böyle kurnazlıkların boşluğunu görecektir. İslami bankalar modasının yönelimi, Mısır'la Suudi Arabistan arasında, Nil entegrizmiyle (daha

1. Gilles Kepel, *Le Prophète et Pharaon*, La Découverte, Paris, 1986.

yukarıda hatırlattığım gibi 1920'li yıllarda doğmuş olan hareketliliğin mirasçısı) Arabistan Vahhabiliği arasındaki eklemlenmeyi simgelemek olmuştur. Arabistan'daki Mısırlıların kazandıkları paraya İslami bir renk verme biçimidir bu bankalar.

Entegrizmin sözlerden eyleme geçişinin 1980'li yılların başındaki terörizmle ortaya çıktığını; seçtiği kurbanın da, bu siyasi radikalizmin Kahire sahnesine geri dönüşünün arkasındaki Enver Sedat olduğunu hatırlatmaya gerek var mı? Hemen belirtelim ki bu siyasi cinayetin ardında,[2] 11 Eylül 2001 saldırılarının ön aşaması olarak Afgan sahnesini kuşatacak olan entegrizmle Vahhabiliğin ikinci birleşmesi sırasında Usame Bin Ladin'in sağ kolu olan Eymen El Zevahiri'nin gölgesi vardır. Batı modernliğinin yaydığı değerlere sadık kaldığı için cezalandırılan sivil toplumu ve entelektüel çevreyi temsil eden şahsiyetlerin ve siyaset adamlarının da içinde yer aldığı uzun bir (infaz ya da aforoz edilen) kurban listesini vicdanında ağırlık olarak taşıyan entegrist terörizme karşı Mısır devletinin yürüteceği acımasız savaşı hatırlatmaya da gerek var mıdır? Bu savaşta, Mısır Devlet Başkanı Hüsnü Mübarek de Adisababa'da uğradığı silahlı saldırıda (Temmuz 1995'te) selefinin yanına gitmekten kıl payı kurtulmuştur.

Ama benim özellikle dikkat çekmek istediğim şey, böyle şiddete bulanmış bir siyasi sürecin uygarlık üzerinde yarattığı sonuçlardır: Onun damgasını yiyen toplumun çehresi değişmektedir. Entegristler siyaseten kazanmamış olsalar bile, ideolojileri toplumsal bünyenin tamamına damgasını vurmuştur. Dini buyruklarının bir bölümü resmi İslam tarafından da benimsenmiştir; sözcükler savaşında devlet, toplumun İslami kurallara uygun olmamasını kınamaktan ibaret gerekçeyi entegristlerin elinden almak gerektiğini düşünmüştür. Bu eleştiriyi durdurmak için devlet, siyasi İslam'ın etki alanını daraltabilmek amacıyla ruhların yönetimini El Ezher'e verme kararı almıştır. Bu sessiz anlaşmadan sonra, toplum bir baş-

2. Amerikanlaşmanın çocukları olan entegristlerin daha o zamandan marifetlerinin televizyondaki mizansenini tasarladıkları fark edilmektedir; ideolojilerini yaymak ve dünyayı terörle yıldırmak için görüntünün onlara sağladığı reklam etkisinin ötesinde, daha o zamandan medyatik narsisizmin etkisi altına girmişlerdi.

kalaşımdan geçmiştir. Avrupa modernliğinin işaretleri, İslami işaretlerin yeniden teşkil edilmesi uğruna silinmiştir (Amerikanlaşmış bir kentsel manzaraya uyarlanarak); bu işaretlerin en bariz ve en polemiksel olanı hâlâ kadınların örtünmesidir. Çok az istisna dışında, en Batılılaşmış kadınlar bile bu kurala dönüşe uydurmuşlardır kendilerini; şık olanlar, saçlarını sıkıca saran ve saklı tutan baş modelleri yaratmışlardır kendilerine. Feminist Hüda Şeravi'nin hatırası da, içinde yaşadığı güzel yeni Memlûk evi kadar silinmiştir hafızalardan: Bu evin yıkımıyla açılan alan, Firavun müzesini ziyaret eden turist otobüsleri için park yeri yapılmıştır.

En iyi durumda, sofu bir toplumun kendini sergilemesine, Savoie'lı Aziz François de Sales'ın düşündüğü ve tahayyül ettiklerine (başka bir devirde!) uyan bir insan topluluğunun yeryüzü üzerinde belirmesine tanık oluruz. Aziz de Sales, önerisini şöyle tarif ediyordu:

> Sofuluk pratiği her kişinin kuvvetine, işlerine ve vazifelerine uyarlanmalıdır (...). 'Arı, çiçeklerden balını onları ilgisini çekmeden alır,' der Aristoteles, onları ilk bulduğu gibi tam ve taze bırakır; ama hakiki sofuluk daha iyisini yapar, zira, hiçbir yönelimi ya da işi bozmadığı gibi, aksine onları süsler ve güzelleştirir.[3]

Demek ki, mesleğinizi ve ekonomik faaliyetlerinizi muhafaza ederek de İslami fazilete itaat eden bir toplum kurulmasına katkıda bulunabilirsiniz; sofuluk pratiği sizin tüketim arzunuzu gidermenizi, ya da piyasanın önerdiği işlerde başarıya ulaşmanızı engellemez.

Bu toplumun yeniden eğitimi, televizyondan verilen vaaz ve derslerle yürütülmüştür, bu şekilde pek çok yıldız çıkmış, en parlaklarından biri de Şeyh Şeravi olmuştur. Bu şeyhin halk arasında bir izleyici kitlesi olduğu gibi, yaydığı mutaassıp eğitim sayesinde geleneksel ilahiyatın inceliklerini keşfettiklerini zanneden modern ve aydınlanmış kafalar üzerinde bile etkisi vardı. Bizzat hınçlarından yüreklenen yarı okumuşların muzaffer çıktığı bir yerde, ek bir kazanımdı bu. Kafa karışıklığı doruğa çıkmıştır, mihenk taşlarının

3. Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, s. 22-23, Seuil, Paris, 1961.

yitirilmesi yargı yeteneğini bozmuştur. İzleyici kitlesi soytarılığı ateşlilik zannetmekte, ilkel anlatımına rağmen (ya da bunun yüzünden) beğeniyle karşılanan rolünü teatrallıkla oynayan, yoksul pedagogu şeyhin ağzından tükürükler saçarak tumturaklı hareketlerle yaydığı muvafakat vaatleri karşısında titremektedir. Şeyhin göklere çıkardığı yeni muvafakatçılık biçimi, elektrikten atoma kadar teknik ilerleme tarafından yapılmış icatları Kuran kelamında tespit etmektir. Sanki bu kurnazlık, İslam kitlelerine, insanların yerkabuğu üzerindeki yaşamlarını değiştiren icatları önceden sezen bir her şeyi bilirlik tarafından doğrulanan kitaplarını (ki bizzat Tanrı'nın kelamını bulundurduğu kabul edilir) onaylayan ek bir neden bulduracaktır. Sanki bu rezil ve acayip Batılıların yaptıkları icatlardan dışlanmış olmanın tesellisini sağlayacak bir yumuşamanın özünü böyle bir anlamdan çıkaracaklardır. Sanki kendi dillerinde ifade edilen böyle bir ilahi önsezi onları suçluluk duygularından arındıracaktır. Sanki hakiki mucitleri olmadıkları şeyin habercisi oldukları yanılsamasını ayakta tutarak sanayi sonrası çağın maddi nimetlerinden istifade etmelerine yardımcı olmak için hınçlarını yedeğe almaktadırlar. Savunucularının, onu mitos ve efsaneden kurtarıp tarihte temellendirmek için akılcı boyutunu övdükleri bir dinin benimsenmesi, işte böyle bir sihirli damarı kullanarak gerçekleşiyor. Üç tektanrılı dinin vakur artçıları tarafından da zaten paylaşılan bu iddia, Seyyid Kutb[4] gibi entegristlerde taşkınlığın doruk noktasına itilir. Ama hiçbiri, böyle alelacele ve derme çatma kurulmuş fikirlerle kendilerinin de mitos imalatçısı durumuna düştüğünün farkında değildir.

4. Daha yukarıda zikrettiğimiz kitapta, Seyyid Kutb, mitostan akılla temellendirilmiş gerçeğe bu geçişin, Kutsal Yazılar'ı efsanelerle (*esatir*) yüklü olan ve çevrelerindeki paganlıktan pek uzaklaşamayan Yahudilerde de Hıristiyanlarda da nasıl yetersiz kaldığını göstermektedir; bkz. Seyyid Kutb, *a.g.e.*, s. 29-44. Kitab-ı Mukaddes'teki efsaneleri tespit etmekle birlikte, aynı efsanelerin Kuran'daki yansımalarına da, Müslümanların kitabına özgü efsanelere veya bu kitabın Kitab-ı Mukaddes sonrası yazılanlardan devşirdiklerine de gözlerini kapamaktadır.

22

VAİZLER, hatta "laik" başyazarlar, cemaatlerinin maruz kaldığı felaketleri yüzeysel bir yabancı düşmanlığıyla açıklarlar. Böyle yaparak, düşman rolünü üstlenen ötekinin üzerine yıkılan hayali bir komplo icat ederler. Grubun kusurları ve bireylerin sapmaları zararlı ve uğursuz yabancıya isnat edilebilir. Özneyi önce suçluluk duygusunun yükünden kurtarıp, sonra da elinden sorumluluğunu almanın bundan daha iyi yolu var mıdır? İslam öznesini tedirgin eden felaketin kökeni Batı'dır... ve başarısıyla öfke yaratan İsrail' dir: Bunun ikinci nedeni de, bir türlü itiraf edilemeyen kendi başarısızlığıdır. Böylelikle geleneksel Yahudi aleyhtarlığı modern Yahudi aleyhtarlığına, yani antisemitizme dönüşür. Yahudilere karşı husumeti ifade etmenin iki biçimi arasında dünyalar kadar fark vardır. Geleneksel Yahudi aleyhtarlığı, bizzat Yahudilerin de katıldıkları ilahiyat tartışmalarına tekabül ediyordu; örneğin Yehuda Halevi, Arap dilinde yazdığı kitabında, iki rakip tektanrıcı dinin yanlışlığını ortaya koyduktan sonra, "horgörülen din"in övgüsünü yapmıştı.[1] Böyle bir husumet duygusu, meşrulaştırmalardaki rekabetin bir parçasıydı. Burada hedef, kendi temellerinin özgünlüğünü ortaya koymaktı; kendi binanızı sizden önce gelenlerin mekânı ve malzemeleri üzerine kurmaya karar verdiğiniz andan itibaren, öncekinin sonraki üzerindeki potansiyel etkisinden kurtulmanız gerektiği için, daha da elzemleşiyordu bu.

Antisemitizm ise bilinçdışı Batılılaşmadan kaynaklanır; Batı'da-

1. Yehuda Halevi, *Le Kuzari, Apologie de la religion méprisée*, Arapçadan çev. Charles Touati, Peeters, Louvain-Paris, 1994.

ki Yahudi aleyhtarları tarafından imal edilmiş sahte belgelerin kullanımı ve benimsenmesiyle harekete geçirilmiştir. Siyon Liderlerinin Protokolü'nün çevirilmesi ve dağıtımı bunlara bir örnektir. Ya da başka bir örnek: 1920'li yıllarda Amerikan aşırı sağı tarafından imal edilen ve Federal Anayasa'yı kaleme alan kişi olan Benjamin Franklin'e (1706-90) isnat edilen Yahudi aleyhtarı belgenin kullanımı. Bu belgede, Yahudi göçünün kuşku uyandırması gerektiği; zira Amerikan topraklarında çoğalmayı başarırlarsa, dolaplar çevirerek devleti ele geçirecekleri ve onu kendi davalarını savunmak için kullanacakları söylenir. Bu metin, anti-siyonist savaşlarının tozu dumanı içinde kendilerini Yahudi-aleyhtarı sapmadan sakınmayı dert etmeyenler için Tanrı'nın bir lütfudur. Böyle bir sahte belgeye hiç tedbirsiz yaslanarak, İsrail'le Amerikan ittifakını, dünyanın en güçlü devletinin içindeki Yahudi çekirdeklenmesine bağlarlar. İsrail'in meşruluğunun, Mesihçi bir Eski Ahit okumasından çok etkilenmiş Anglo-Sakson Protestanlık anlayışında zaten bulunduğunu anlayamazlar. Siyonist fikrin daha 19. yüzyılın başlarında, Kutsal Toprak-lar'ın meşru sahipleri elinde olmamasını tahammül edilmez bulan müminlerin püriten kaleminden su yüzüne çıktığını bilmezler. Siyonist fikir, bir Yahudi arzusu olarak çok daha kapsamlı bir biçimde dile getirilmeden önce, Protestan topraklarında doğmuştur.[2] Bu tarihi gerçeğe bir de, *holocauste*'un* ABD'deki devlet simgelerinde ve yurttaşlık pedagojisindeki yerini ekleyelim; bu *holocauste*'un İbrani devletinin kurulmasına götüren süreci hızlandırdığını bilmeyen kimse kalmamıştır.[3]

* İkinci Dünya Savaşı yıllarında Nazilerin yaptığı Yahudi soykırımı; Yunanca'da *holocaustum*'un anlamı "tamamen yakılmış"tır; din tarihinde, kurbanın yakılarak feda edildiği törenlere işaret eder. (ç.n.)

2. Bkz. Henry Laurens, *La Question de Palestine*, cilt I, *L'Invention de la Terre sainte*, s. 18, Fayard, 1999. Laurens, tanıtlamasında Mayir Vreté'nin şu makalesine dayanır: "The Restoration of the Jews in English Protestant Thought, 1790-1840", *Middle Eastern Studies*, cilt VIII, 1972, s. 3-50. Ayrıca bkz. George Robinson, "Jérusalem, 21 août 1830", s. 196-200, *Dédale/Multiple Jérusalem* içinde, 3 & 4, Maisonneuve & Larose, Paris, İlkbahar 1996.

3. İsrail devleti, "nihai çözüm"ün yol açtığı felaketin dünyaya açıklanmasından üç yıl sonra kurulmuştur.

Filistin sorununa etkili bir yaklaşımda bulunmak için bu gerçekliği hesaba katmak önemlidir. Benjamin Franklin'e mal edilmek istenen sahte belgeyi temkinsizce kullanan ve başlı başına bir ilahiyat konusu olması gereken "Kuran'da ve Sünnet'te İsrailoğulları"[4] adlı tezinin başlığına koyan El Ezher'in başimamı Şeyh Tantavi'nin düştüğü yanılgıdan kaçınmak da önemlidir. Bu başlık, geleneksel ilahiyat konusu üzerine yapılan bir araştırmanın, bazı güncelleştirmelerin yol açtığı sapmaların etkisiyle nasıl ideolojik bir çalışmaya dönüştüğünü açığa vurmaktadır: Kitapta Medine Yahudileriyle (Muhammed Peygamber'in çağdaşları) Filistinliler ve Araplara karşı savaşan İsrail Yahudileri benzer şekilde yargılanmaktadır. Yahudi aleyhtarlığı, anti-siyonizme karışmakta ve Batı'dan ithal edildiğinin bile bilincine varılmayan bir antisemitizme dönüşmektedir. Bu genel karmaşada, ilahiyat tartışması siyasi sorunla bir tutulmakta ve bu da ırkçı bir sapkınlığa karışmaktadır. İsrail'in Arapların bilincinde açtığı yara, her tür cerahat toplanmasına açık kalmaktadır. Hiç kimse bundan kurtulamaz; resmi İslam'ın yetkili ve makul seslerinden biri olan ve kelamın vahşice yağmalanmasının yarattığı tahribatı sınırlı tutmak için kısmi bir yetkeyi temsil eden Şeyh Tantavi gibi dar kafalılıktan ve fanatizmden en uzak kafalar bile... Usame Bin Ladin'in sahtekârlığını teşhir etmiş ve ona imam tutumu takınmak için hiçbir meşruluğu olmadığını bildirmiştir; cihat mefhumunun geçerli olduğu zamanlarda, bunun kaidelere uygun olarak itirazsız bir biçimde ilan edilebilmesi için özel koşullara riayet edildiğini, Suudi milyarderin de bunun ne ahlaki otoritesine ne de öğretisel yetkinliğine sahip olduğunu hatırlatmıştır. Bu tespitten sonra, entegrist zehire panzehir olarak sunulan şeyin, İslam'ın belirtilerinden biri yabancı korkusu ve Yahudi aleyhtarlığı olan hastalığından azade olmadığını kaydetmek zorundayım.

Böylelikle teorik ve soyut yabancıyı, başımıza gelen bütün dertlerin sorumlusu günah keçisini hediye ederiz kendimize. Mısır kamuoyunun neredeyse tamamı, Lüksor saldırısının* (Kasım 1997)

4. Şeyh Ahmed Tantavi, *Beni İsrail fil-Kuran ves-Sünna*, s. 9, Kahire, 1987.

* 17 Kasım 1997'de Lüksor şehri civarındaki Kraliçe Haşepsut Tapınağı'nı gezen turist kafilesine yapılan ve 66 turistin öldürüldüğü saldırı. (ç.n.)

CIA ve Mossad'ın birlikte tezgâhladıkları bir komplo olduğunu düşünmüştü. Entegristlerin bu işe karıştıklarının bariz olması bir yana, böyle masum turistlerin katledilmesinin, devletin denetimi altındaki organlar tarafından resmi İslam adına yayılan söylemin hayata geçirilmesi olarak da algılanabileceğini anlatmak için boşuna uğraştım.[5] Sorun, devletin ruhların yükümlülüğünü teslim ettiği El Ezher İslamı'ndan kaynaklanmaktadır. El Ezher, entegrizme katılımı durdurmak için, şiddet eylemleri ve ayaklanma (kıyam) vazeden sonuçlarına onay vermeden, İslamcılar'ın söylemini üstlenmeyi uygun bulmuştur. Böyle bir söylem kullanarak bir toplumu, ahlaki durumuna uygun olacak ve ona süreklilik değilse de en azından süre ve bütünlük verecek bir İslami devlet kurmaya teşvik etmeden, dindarlığa ve sofuluğa yönlendirmek mümkün müdür? Hâlâ dinsellikle siyasallık arasındaki fiili ayrılığı yaşadığımız bir durumda mıyız? Mısır'ın bugünkü durumu kuşkusuz budur; ama iki merciden gelen değerler arasında öyle bir mesafe vardır ki, iç bölünmelerini tamir etmek için yasadışı ve şiddet taraftarı entegrizmin önerdiği birliğe başvurabilecek şizofren özneler yaratma riski taşımaktadır. 11 Eylül saldırılarını yönetmiş olan şeflerden biri ve basının en fazla bahsettiği kişi bu durumdan doğmuştur: Muhammed Atta gökten düşmemiştir; benzer birçok başka simayı barındıran Mısır gerçekliğinin ürünüdür.

Sorumluluğu üzerinden atmanın bir başka biçimini, bir kez daha Mossad'a isnat edilen son New York saldırılarıyla ilgili yorumlarda buluruz; gerekçeleri de, uçakların hedeflerine çarptıkları esnada dört bin Yahudi'nin İkiz Kuleler'deki işlerinin başında olmadıkları söylentisidir. Bu söylenti, entelektüel ortamın geniş bir kesimini de kapsayan bir kamuoyunun birçok kanadı tarafından desteklenmiştir; basın, oğlunun Mossad tarafından ismini kirletmek için kaçırıldığını, Mısır'a ve İslam'a zarar vermek için İsrail gizli servisleri tarafından yürütülen bir operasyonda kullanıldığını açıklamaya

5. Abdelwahab Meddeb, "Comme un ange déchu au Caire", s. 402-26, *Dédale/ La Venue de l'étranger* içinde, no. 9 & 10, Maisonneuve & Larose, Paris, Sonbahar 1999.

çalışan Muhammed Atta'nın babasına uzun uzun yer vermiştir. Elbette üzüntü içindeki bir baba, bir cani ve canavar doğurtmuş olmaktan aklanmayı yeğleyecektir. Ayrıca bu tür ruhsal durumların sadece Mısır'a özgü olmadığını da belirtmek gerekir. Eylül 2001'in son on gününde Şam'a yaptığım ziyaret sırasında, Manhattan'daki kulelerin yıkımının Mossad'a isnat edilmesinin Suriye resmi basını tarafından yayıldığını fark ettim.

Yahudi aleyhtarlığıyla ikiye katlanmış olan Batı karşıtı yabancı düşmanlığının ayakta tutulması ve harlandırılması için şayiaya ihtiyaç vardır. Mayıs 2001'de Abu Dabi'deyken, çeşitli Arap uyruklarından birçok muhatabım (Lübnanlılar, Suriyeliler, Sudanlılar, vs.), Ortadoğu ülkelerinde yerel gazeteler tarafından yayılan ve *Made in Thailand* etiketli çok ucuz kemerleri almama uyarılarını teyit ediyorlardı; çünkü İsrail'in gizlice ürettiği bu kemerlerde devasız bir hastalık yayan bir tür pire varmış: Tasfiye edemediği Arap bedenlerini zayıflatmak için bir Siyonist hilesi daha. Üstelik makul ve sempatik insanlar olan bu muhataplarım, böylesine acayip bir habere itibar ediyorlardı. İşte 11 Eylül cinayetinin sevinç içinde karşılanabildiği çürük toprak ve İslam'ın hastalığının belirtilerinin tespit edilebildiği fantazmlar bunlardır. Kahire'deki bir otobüste transistörlü bir radyodan New York'taki tahmini ölü sayısı ilk açıklandığında yolcuların kendiliğinden alkışlamaya başladıkları ve en mutlu haberlerden birini almış gibi birbirlerini tebrik ettikleri basına yansımamış mıydı? Eğer bir cinayet o insanları bu kadar sevindirdiyse, o zaman nasıl Mossad'a isnat edilebilir? Ama körlükle malul fikirler çelişkilerinden sorumlu değildir.

23

YENİDEN İSLAMİLEŞMENİN ikinci sonucu, toplumsal bünyenin haz ve zevklerle ilişkisinin geçirdiği dönüşümde görülür. İslami toplum yaşam sevgisi üzerine kurulu hazcı (hedonist) bir gelenekten, nefsin hazlarına karşı nefret dolu sıkılgan bir gerçekliğe geçmiştir. Namusluluk taslama, saygıdeğerlik kıstası haline gelmiştir. Kent tiyatrolarında Tartuffe'ler ve başka yalancı sofular ve yobazlar kaynaşıp durmaktadır. Bir alay yarı okumuşun ruhunda kök salmış olan hıncın sonucu olarak, şehir, bedenin haklarını kısıtlamak için sahneler düzenlemektedir. Yeni inşa edilmişliğin sıkıcılığını taşıyan, efsanevi mimari hafızaya saygısız sokaklar, benlik kaygısından kopmuş hödük bedenlerce katedildiğinde daha da çirkinleşmektedir; cinsiyetler arası ilişkilerin cazibesi ortadan kaldırılır kaldırılmaz estetik de ortadan çekilmiştir. Güzellikle ilgilenmek ve buna değer vermek de bir yana bırakılmıştır.

Temellerindeki beden yüceltme ve haz çağrısı aracılığıyla yabancıları onca büyülemiş olan din, nasıl böyle örtülebilir? Ortaçağdaki müteşerrilerine göre aşkın Tanrı adına yaşandığı, sadece dünyaya çocuk getirmek değil zevk almak için de yaşandığı[1] İslam, bunları unutmak için hangi bastırma paravanlarının arkasına sığınmıştır? Dini nikâh için kullanılan sözcükle cinsel birleşme için kullanılan sözcüğün *(nikâh)* aynı olduğu bütünlük, hangi arızayla felç olmuştur? Bu anlam birliğinden cesaret alan fıkıhçı, kural olarak evliliğin nedeninin cinsel birleşme olduğunu bilmek için sözcüğün içindeki birçok anlamın zikredilmesinin yeterli olduğunu düşünmektedir. Bedenin haklarına büyük bir yer ayırmış olan toplum ne-

1. Abdelwahab Boudhiba, *La Sexualité en Islam*, 6. baskı, PUF, Paris, 2001.

reye gitmiştir peki? Vaadi tensel olan inanç, şu dünya sahnesindeki arzuyu öbür dünyadaki sevgili kullara vaat edilen sahnenin merkezinde görerek yücelten iman, hangi dönüşüme uğramıştır? Beden nihilizmini amentü haline getiren ortaçağ Hıristiyanları tarafından bir sefihler topluluğu gibi algılanan (hem tensel vaadi; hem de çokeşliliği, nikâhsız yaşamayı ve boşanmayı helal kılan yasaları nedeniyle)[2] cemaate ne olmuştur? *Binbir Gece Masalları*'nı; dünya mallarının ve ilahi ihsan gibi görülen zevklerin sağladığı duyusal tatminin içinde su yüzüne çıkan o masalları aktaran kelama neden artık kulak vermeyecek kadar sağırlaşmıştır? Sözcükler yolculuğa çıkmış ve Galland'ın (1702-14) çevirisi aracılığıyla Avrupa'da yayılarak Batılı bedeninin özgürleşmesine ve Aydınlanma çağını baştan başa kateden harem fantazmının icadına katkıda bulunmuştur: Türkseverlikten ve Şark hüneri modasından söz etmeden, Diderot ve okurları *Binbir Gece Masalları*'ndan etkilenmemiş olsalar, *Les Bijoux indiscrets*'de* cinselliğin gerçeğini ve esrarını ifşa eden fabl tahayyül edilebilir mi?

19. yüzyıl seyyahlarını ve yazarlarını onca büyüleyen, ortaçağdaki Avrupalı din adamlarını da aynı nedenlerle çok kızdıran topraklar nasıl başkalaşımlara maruz kalmışlardır! Flaubert'in zevk âlemine dalışının tanığı olan ülkeleri nasıl bir edep cüppesi örtmüştür! Bunu hatırlamak için, Norman yazarın Yukarı Mısır'daki Nil kıyılarında Mısır çengisi küçükhanımla geçirdiği sımsıcak saatlere dönmekten başka yol kalır mı?[3] Ve de Arapça bir ortaçağ erotoloji** kitabına bayılan ve çevirisini yeni baştan kaleme alan Guy de Maupassant'ı anımsamaktan... Bu kılavuz, 15. yüzyılda *Itırlı Bahçe*[4] adlı kitabında Tanrı adına bedeni yücelten bir ilahiyatçı, vatandaşım Şeyh Nefzavi tarafından yazılmıştı. İçinde büyüdüğü Hıristiyanlığın

* Diderot'nun açık saçık bir öyküyle ahlak ve sanat üzerine görüşlerini anlattığı kitap. (ç.n.)

** Fiziksel aşkı ilgilendiren her şeyin araştırılması. (ç.n.)

2. Norman Daniel, *Islam et Occident*, s. 185-209, çev. Alain Spiess, Le Cerf, Paris, 1993.

3. Gustave Flaubert, *Correspondance*, I, Louis Bouilhet'ye mektup (13 Mart 1850), s. 605-7, La Pléiade, Gallimard, 1973.

4. Şeyh Muhammed El Nefzavi, *Itırlı Bahçe*, Yol, İstanbul, 1991.

aşıladığı beden nihilizminin karşısına İslam tarafından biçimlendirilen zevkin yüceltilmesini ve bedensel temizliği çıkaran Nietzsche' yi de anmak gerekir: Alman filozof bu farklılığı, Hıristiyanların Kurtuba'yı aldıklarındaki ilk davranışlarıyla sergilemektedir:

Burada beden aşağılanıyor, beden temizliği sanki şehvetmiş gibi reddediliyor (Mağripliler'in kovulmasından sonra Hıristiyanların ilk aldıkları tedbir, sadece Kurtuba şehrinde sayıları iki yüz yetmişi bulan hamamları kapatmak oldu).[5]

Oysa bedeni yücelten gelenek, hırsından gözü dönmüş yarı okumuşların dayattığı ahlaki düzenin kasıp kavurduğu bazı İslam topraklarında siliniyormuş gibi görünmektedir. Kahire ve Mısır, bir cennet iken cehenneme dönüşmüştür; buna kanaat getirmek için, örtüleri ve kara çarşafları içinde (gündüzleri güneşin zorbalığının hüküm sürdüğü bir ülkede güneşin hararetini daha da artıran bir karşıtlık) sıcaktan bunalan soluk benizli kadınları görmek gerekir. Ayarı bozuk eski arabalardan çıkan gazların ve çimento fabrikalarının püskürttüğü dumanların ortasında kirli havayı soluyan on altı milyon kişinin koşuşturduğu bir megapolde bedenler kötü muameleye maruz kalmaktadır. Hasat zamanında ürünlerini kaldırdıktan sonra pirinç saplarını yakan köylülerin neden olduğu ağır ve yakıcı duman da tüm bunlara karışmaktadır. Kahire'de yaşayan kişinin ciğerleri, hayatında ağzına sigara ya da nargile marpucu sürmemiş bile olsa, iflah olmaz bir tiryakininki kadar dumanla dolacaktır.

Buna bir de, klaksonların kesilmeyen gürültüsü ve motorların uğultusundan (arabaların ya da klima cihazlarının) başka, ateşli ezan seslerinin ve ölüleri bile uykularından uyandıracak kadar açılmış parazitli hoparlörlerden iletilen, savaş çağrısını andıran konuşmaların yol açtığı ses kirliliğini ekleyin. Tekniğin vahşi bir biçimde kullanılması, İslam'ın en güzel estetik katkılarından biri olan ve kelamı yüceltmenin araçlarından biri olan sesi de bozmaktadır. Bu kirlenmiş kent atmosferinde bedenin maruz kaldığı saldırıların da dışında, bu yersiz temrinlerde İslam'ın hastalığını vahimleştiren belirtilerden birini algılarız. Mevcudiyetleri fiziksel olarak hissedilen

5. Nietzsche, *L'Antéchrist*, s. 103, Pauvert, Paris, 1967 (Türkçesi: *Deccal*, çev. Oruç Aruoba, Hil, İstanbul, 1985).

göğüslerinden, gırtlaklarından, dillerinden, damaklarından ve dudaklarından gelen pek hoş tınıları, minareleri süsleyen kafes bölmelerden yayan mikrofonsuz müezzin korosunun ahengiyle bunun arasında öyle bir fark vardır ki! Bir biçimden diğerine, dinleyen kişi en yüksek heyecanı duymaktan en alçakça saldırıya maruz kalmaya geçmektedir. Bu estetik kayıp, bedenlere kötü muamele edilmesinden kaynaklanır: Eski İslam'ın simgelerinden biri olan güzelliğin yüceltilmesinin gerektirdiği bakıma yer verilmeyen bir ortamdadırlar. Bedenin serpilip açılması için, hem anlaşma hem de ihtilaf ilişkisinde geometrik ve müzikal uyumun metaforu olan bir mimari mekânda hareket etmesi önemlidir. Bu bedenin, kendileri de güzellik ilkesini onurlandıran nesnelerle fiziksel temasa girmesi de önemlidir; İslam uygarlığının minör diye adlandırılan sanatlar konusunda en büyük kültürlerden biri olmasının nedenidir bu. Ağaç, bakır, taş, seramik, kumaş işçiliği; pamuk, yün, keten, ipek gibi insan bedenini hareketlerinde yüceltmeye yönelik onca güzel şey: Nasıl bir yıkım onları gözümüzün önünden uzaklaştırmıştır? Hangi denizin karanlıklarına çöküp kalmışlardır? Eğer din adamı ve sansürcü olsaydım, mesajı gönderene geri yollardım: Suçlama ve tekfir meraklısı, hırsından kudurmuş o yarı okumuşlara, güzelliği böyle çökerterek, İslam etiğine eşlik eden estetik boyutu mahvettiklerini ve "Allah güzeldir ve güzelliği sever" diyen ünlü hadisin şerefine gölge düşürdüklerini söylerdim.

Kahire, İslam'ın en büyük, gezegenimizin de en geniş ve en kalabalık şehirlerinden biridir. Megapollerin bütün kusurlarını almıştır, ama en büyük erdemden mahrum kalmıştır; yani özgürlük serüvenini mümkün kılan ve bireyi cemaatin sosyal denetiminden kurtaran anonimlik erdeminden. Kısacası, metropolün kusurlarıyla köyün zorluklarını bir arada toplar. Onu biraz kurtaran, şimdisini ve geleceğini garanti altına alan şey, onu kateden enerjidir: İçinde gidip gelenlerle her taraftan taşar. Aynı zamanda, Mukattam dağı, Nil ve çöl arasındaki yerleşim alanının harikulade güzelliğidir. Daha sonra, birbirini izlemiş olan ve ebediyete kadar kalacak harikaları miras bırakan saygıdeğer çağları gelir. Muhakkak ebediyete kadar; zira kendilerine layık olmayan mirasçılarının ihmalkârlığına ve il-

gisizliğine rağmen anıtlar ayakta kalmaktadır. Son olarak da, barındırdığı ve içine dalan ziyaretçiye şiirsel malzeme sağlayan *épiphanie*[6] potansiyeli vardır.

Bugün bedenin siyaset ve iktisadında tuhaf bir ters yüz olmaya tanıklık ediyoruz. İslam, ahalisi nihilizm ve hırs hastası olan iffet meraklısı bir mekân önermektedir. Oysa bu sırada Batılı beden, miras olarak devraldığı zorunluluklara göre serbestleşmiştir. İslam'daki öznelerin bilincine varmadıkları saçma bir ters yüz olmadır bu; zira kötü eğilimlerin toplumu olduğunu iddia ettikleri Batı toplumuna karşı örnek olarak faziletli toplumlarını önerecek kadar hallerinden gurur duymaktadırlar. Edepsizliğin toplumu olan yabancı topluma karşı kendi edepli toplumlarını önermezler mi? Ağırbaşlılığı ve takiyeyi övmezler mi? Batı'nın teşhirciliğini yermezler mi? Batı'daki çıplaklaşma ve kadın-erkek birlikteliğini kınayarak, örtünmüş ya da evine kapanmış kadın bedenini yüceltmezler mi? Bizatihi hastalıklarının işaretlerinden gururlanma payı çıkardıklarının ayırdına hiç varmazlar. Faziletli ve mümin toplumlarını fuhuş ve ateizmin damgasını yemiş yabancı toplumdan ayırt eden şeyler üzerinde ısrar ederek farklılıklarını işlemekte bir beis görmezler. Bu Doğu-Batı karşılaşmasında, İslam ile Avrupa'nın birbirleri hakkında vardıkları yargılarda, ortaçağdaki klişenin ters yüz oluşuna tanıklık ederiz. Hiçbir yanlış anlama bu kadar inatçı çıkmamıştır. Hafıza yitimiyle (geleneğin hatırasını yıpratan) şemalaştırma (ahlaki öznenin birey özgürlüğü içinde eridiğine inanan) arasında, çağdaş İslam tarafından yetiştirilmiş insanlar, en iyimser ifadeyle, bilinçdışının hileleri tarafından engellenmeye ses çıkarmayan safdillerdir; en kötümser ifadeyle de, ihlal etme arzularını dört duvar arasındaki yataklarında, ya da sözüm ona lanetlenen ülkelerde, kendi yurttaşlarının gözlerinden uzakta sahneleyen ikiyüzlülerdir.

6. "Épiphanie" (İsa'nın, kendisine secde etmeye gelen müneccimlere görünmesi) sözcüğünü İrlandalı romancı James Joyce'un verdiği anlamda kullanıyorum; bu anlam bende, somut şeylerdeki görünmezi açığa çıkaran işlemi tanımlayan tasavvuf kavramı olan *tecelli*'nin yankısını uyandırmaktadır; yürüyerek gezinmeye çıkan kişinin kentte geçirdiği saatlerin çehresini değiştiren ve şehrin şiirini yeniden kuran hayaller ve ifşaat söz konusudur.

24

YAYGIN VAHHABİLİĞİN hedefi, bedeni, eşyayı, mekânı ve güzelliği unutturmaktır; bütün bu gizlemelerin ardında, İslami özneyi saran hastalığın özelliklerinden biri olan genel bir hafıza yitimi dayatması vardır. Bu hafıza yitimi çok sayıda alanda tespit edilebilir ve toplumun çeşitli katmanlarında etkindir. Batılı ve İslami felsefe geleneğinin Arap ve Fars versiyonlarına hâkim olan ender düşünürlerden biri (Fars ülkesi Yeni-Platoncuları konusunda uzmandır), Christian Jambet, HEC'de ders vermektedir. Öğrencilerinin çoğu Fas ya da Lübnan gibi Fransızca konuşan ülkelerdendir. Jambet öğrencilerine İslam ortaçağından gelen düşünceleri her takdim ettiğinde, özellikle de tevil geleneğini hatırlattığında, "büyük sermaye"nin müstakbel işletmecileri olan Müslüman öğrencileri sık sık itiraz etmekte ve böyle öğretilerin İslam'da olamayacağını söyleyerek sözünü kesmektedirler. Böyle davranmakla zihinlerindeki Vahhabi nüfuzunu açığa çıkarmaktadırlar: Kendi kültürlerinin hafızasını yitirmiş oldukları için, hakiki İslam'ın kendilerine emanet edildiğini zannetmektedirler. Uluslararası finansın müstakbel kadroları kendi uygarlığından koparılmış bu basit İslam'ın damgasını taşırlar. Böylesine basit bir İslam'ın yayılması, Suudi Arabistan'a ve onun petrodolarlarına bağlıdır; daha önce sakıncalarını saydığım başarısızlıklar birikimiyle de etkisi artmaktadır.

Bu başarısızlıklar, kendi seyrini takip ederek ve zamanının teknik olanaklarını kendi ilkelerine uyarlayarak modernliğe ulaşmanın mümkün olduğu fikrini pekiştirirler. Aşırı basitleştirildiklerinde, bu ilkeler modernlik alanına uyarlanabilir görünmektedir. O zaman da Vahhabi şemacılığıyla Amerikanlaşmanın koşulları, nesnel olarak

yeniden dayanışma içine girerler: Özne, geleneksel bir topluma aidiyetle modernliğin maddi olanaklarının kullanımı arasındaki çelişkiye takılmamaktadır. Bu şemada eleştirel düşünce için hiçbir yer öngörülmemiştir ve yadsıma yoluyla geleneksel bir yapıdan modernliğin açtığı serüvene geçişi temin etmek için gereken kopma elde edilemez.

Sovyet istilasına karşı İslamcı seferberliğin ideolojik içeriğinden pek rahatsız görünmeyen ABD'nin himayesi altında, Vahhabilik'le militan entegrizmin ikinci birleşmesinin gerçekleştiği Afganistan'da bu koşullar bir araya gelmiştir. Baş hedefleri SSCB'yi etkisiz hale getirmek olmuştur. Kutsal savaşı hatırlatan arkaik dini duyguları tekrar canlandırarak dövüşmenin, gelecekte kendilerini hedef alabilecek olan uğursuz bir potansiyel taşıdığı akla gelmemiştir. Askeri operasyonlar, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi emin oldukları müttefikleri katarak yürütülmüştür. Arkaik ruh ile zenginlik, entegristlere en karmaşık silahların kullanımının öğretilmesini temin etmek için birleşmiştir. Bu ruh hali içinde, CIA denetiminde ve Suudi parasıyla, İslami kökenli bir savaşçılar enternasyonali devşirilmiştir. Bu ortamda da, önce elde silah savaşan, sonra da şahsi servetini davanın hizmetine sokarak bütün İslam diyarlarından, özellikle de Arap ülkelerinden cihat için adam toplayan Usame Bin Ladin ortaya çıkmıştır. Potansiyel işsizler olan çok sayıda yarı okumuş ve daha az kaba olmalarına rağmen yine de hırsla ayaklanma hayalleri kuranlar çağrıya cevap vermişlerdir. Savaş meydanında askeri eğitim ve tatbikatla geçen on yıl (1980-90), entegrizmin uluslararası tugaylarını oluşturmaya yetmiştir. Sovyetler karşısında kazanılan zafer, entegrist çevrede, silahlara ve teröre başvurarak hedeflerine ulaşmanın mümkün olduğu fikrini kökleştirmiştir.

Afganistan savaşından sonra, bu kavga ideolojisinin damgasını taşıyan binlerce militan açığa çıkarılmıştır. Bazıları silahlanmış ve deneyim kazanmış olarak ülkelerine dönmüş ve közleri üfleyerek yangın çıkarmaya, ayaklanmayı canlandırmaya girişmişlerdir. Cezayir'deki felaket, Hindukuş ya da Pamir dağlarından Aurès'e geçmiş Cezayirliler olan "Afganiler"in akın akın gelmesiyle şiddetlenmiştir. Bunlar Cezayir başkentine indiklerinde, yerel geleneklere

uymayan giyimleriyle yurttaşlarını hayrete düşürmüşlerdir: bol entariler, başka bir yerin sarıkları, pek alışıldık bir şey olmayan düzeltilmemiş gür sakallar. Şiddetten habersiz olmayan, ahalisi de masum muhallebi çocuklarından oluşmayan bir ülkeye, benzeri görülmemiş bir şiddeti simgeleştiren yeni bir "habitus"la* dönmüşlerdir. Bu "Afganiler", Sovyetler karşısında kazanılan zaferin sarhoşluğuyla, şiddet içinde şiddeti tasavvur ederek, "kazandıkları bilgileri" ülkelerine taşımak için 1990'da Peşaver'de GIA'yı** kurma kararı almışlardır. Seçim sürecinin 1992'de kesilmesine verilebilecek tek cevabın askeri şiddet olduğuna ilk kanaat getirenler onlar olmuştur. 1993'te GIA'nın bağrında şefler arası ("yereller"le "Afganiler" arasında) çatışma patlak verdiğinde, Usame Bin Ladin son sözü Afgan akımı lehine kestirip atmıştır.[1]

Arap "Afganiler"in dağılması, onları Mısır, Sudan, Yemen, Arabistan, Emirlikler ve Ürdün'e taşımıştır. İslam cemaatlerinin Avrupa'da giriştiği savaşların da cazibesine kapılmışlardır (önce Bosna, sonra Çeçenistan). Bu savaşlar ya bitmiştir, ya da şiddeti azalmıştır. Siyasi terörün hedef aldığı devletler direnmişlerdir. Bu entegristlerin içinde bazıları yeniden açığa alınmış ya da takibata uğramıştır. Misafirperver Sudan'ın iltica hakkı tanımasından sonra, Afganistan'da ve bu ülkenin Pakistan sınırında (Peşaver civarında) ikinci bir geri çekilme noktası kurmuşlardır. O sırada, Mayıs 1996'da, Sudan'da kalması arzu edilmeyen (Mayıs 1992'den beri Hartum'da yaşamaktaydı) Usame Bin Ladin bu bölgeye gelip yerleşmiş ve –ulaşabildiği her yere kollarını uzatan bir dini okul şebekesi aracılığıyla Suudi Arabistan tarafından yayılması resmen finanse edilen– Vahhabiliğin tasvip ettiği yerel entegrist geleneğin saf ürünleri olan Taliban'ın yanında sığınak bulmuştur. Taliban hareketi, tabandaki Vah-

* Latincede "olma biçimi". (ç.n.)

** GIA: *Groupes islamiques armés*'nin (Silahlı İslami Gruplar) kısaltması. (ç.n.)

1. Bu bilgiler için bkz. Muhammed Mukaddem, *Rihlet el-Afğan el-Cezairiyyin minel-Kaidailel-Cemaa* ("El Kaide'deki Cezayirli Afganların GIA'ya Yolculuğu"), Londra'daki Arap gazetesi *Al-Hayât*'ın sekiz günlük yazı dizisi (23-30 Kasım 2001). Bu soruşturma temkinle okunmalıdır, zira arşivlerini gazeteciye açan Cezayir gizli servislerinin telkini altındaymış havası vermektedir.

habilik ile Mevdudi'nin geliştirdiği totaliter sistemi savunan Mısır entegrizm geleneğinin getirdiği radikalleşmenin birbirlerine eklemlenmesiyle irredantizmin* en uç noktasına varacaktır. Bu gelenek Afgan toprakları üzerinde fiziksel olarak, Eymen El Zevahiri'nin şahsında varolacaktır. Molla Ömer de bu "çapraz karışımlar"ın manevi evladıdır sadece.

* Anayurt dışında kalmış, dil ve töre bakımından aynı olan halkın yaşadığı toprakları anayurda katma doktrini. (ç.n.)

25

AŞILANAN BU ÖĞRETİ, Taliban Afganistanı'nda Medine ütopyasının bir karikatürünün yaratılmasına yol açmıştır. Afgan mollalarının gülünç rejimi Usame Bin Ladin tarafından ilk dört halife (mitosta Hulefa-i Raşidin, "Doğru Yolda Giden Halifeler" diye adlandırılan) devrinin Medine'sinden sonra İslam Asr-ı Saadet'inin yeryüzünde ilk hayata geçişi olarak değerlendirilmiştir. Ama tarihteki Medine ile budalaca yüceltilmiş Kâbil arasında çok büyük bir fark vardır! Neredeyse bir hiçten yola çıkan yeni bir uygarlığın tereddütlerinin başladığı ve şayialarla çalkalanan o Medine'ye sempati duyuyorum. Fetih atılımını durdurmayan iç savaşın korkunç şiddetinin yaşandığı o yerleşme içinde erkeklerin seslerine karışan kadın sesleri de olmuştur. Kuruluşun bu kısmı, şehrin Hicret'ten sonraki ilk yüzyılda yaşayacağı vakaların ancak birinci safhasını oluşturur. Kutlu şehir, doğmakta olan imparatorluğun siyasi merkezi Şam'a doğru kaydığında ve fetihlerden getirilen ganimetlerin zenginliği mahzenlerinde biriktiğinde en göz alıcı ikinci dönemini yaşayacaktır. İtibara sarfedilecek paranın eksikliği çekilmediği için kültürün serpilip gelişmesine elverişli bir dönem olmuştur bu. Büyük bir yazgıya hasredilmiş bir fikirden yola çıkan ve daima pagan itkilerle yeni yasanın buyrukları arasında kıvranan duygusal varlıklar olan başlangıçtaki kahramanların ihtişamına, uyandırdıkları hayranlığa rağmen, benim tercihim ikinci Medine'den yana. Ünlü bir şarkı okulunun doğuşuna tanık olan, iki cins arasındaki ilişkiyi farklılıklarının hakikati içinde canlandıran, güzel anekdotlarla desteklenmiş bir sevgi şiirine evsahipliği yapan Medine'den; kadınları baskı altında tutmayan, onlara âşık ya da ünlü şarkıcı payesi veren, şaka ve cilveyle

süsledikleri şiir yarışmalarına ve konserlere ev sahipliği yapmalarına imkân tanıyan Medine'den yana.[1] Bu dönemleri hatırlarken, Taliban Afganistanı'nın cisimleştirdiği Medine karikatürüne karşı daha da fazla tiksinti duymaktan başka ne gelir elimden?

ABD o Taliban'la Ağustos 2001'e kadar, Bin Ladin'e karşı ağırlığınca altın vaat ederek pazarlıklar yürütmeye devam etmiştir. Müridin mürşidini bir hazine karşılığında teslim edebileceğine inanmak için saf olmak gerekirdi. ABD'nin en sağlam İslami müttefikleri (Pakistan, Birleşik Arap Emirlikleri, Suudi Arabistan) aynı Taliban'la imtiyazlı ilişkilerini sürdürmeyi kesmemişlerdir. Taliban'ın korkunç yasalarını ceza görmeksizin uygulamasına nasıl izin verilebilmiştir? Görünen o ki, şeylerin ve varlıkların Afganistan'daki hali kimseyi şaşırtmamıştır. Geri kalmış ülkelerdeki en ufak bir değişikliğe dikkat kesilen İslami ideolojiye pek de yabancı olmayan Pakistanlıların bu tavrını stratejik bir düzenlemeye gitme kaygısı ve Paştun etnik dayanışmasıyla açıklamak mümkün. Suudi Arabistan'ın tavrı da anlaşılırdır: Eninde sonunda Taliban da bu ülkenin ideolojik evladıdır; kuşkusuz daha yoksul, daha kaba ve daha aşırı uçlardadır, ama yine de kendisine Vahhabiler tarafından öğretilen dogmayı uygulamaktan başka bir şey yapmamaktadır; olsa olsa, öğretiye bir dönmenin hamaratlığını katmaktadır: Peki ABD Afganistan'ı neden kınanan ülkeler arasına sokmamıştır? Neden Afgan halkının çektiği ıstıraplar elçiliklerin hiç umurunda olmamıştır?

Bir ülkenin içişlerine müdahale hakkı 1991 yılındaki Körfez Savaşı'ndan beri demokratik kamuoyunun aynasında ele alınan konulardan biridir. Ama Taliban putlara karşı mücadele adına Bamiyan'daki Buda heykellerini yok etme kararı aldığını ilan ettiğinde hiç kimse bu mefhuma başvurmamıştır. Halbuki böyle bir hakkı tüm

1. Bkz. Ebu Farac el Isfahani (897-967), *Kitab el-Ağani*, 25 cilt, yorumlayan ve notlandıran A. A. Mhenna ve S. Y. Cabir, 1986. Bu çok ünlü kitap, Hicret'ten sonraki ilk üç yüzyıl boyunca şarkı ve şiirin tarihini anlatan harikulade bir külliyattır (hoş anekdotlarla doludur). Isfahani kitabının başında, sesin ve sözün melodi uyumu içinde şiir düzmek, şarkı söylemek, raks etmek ve irticalen konuşmak için yarışan şairlerin, müzisyenlerin, şarkıcıların ve amatörlerin doluştuğu o Medine'ye birçok sayfa ayırmıştır.

meşruluğuyla kullanmak için hayallerdeki fırsattı bu. Buda'ları kurtarmak için yapılacak bir müdahale içtihat oluştururdu ve bu mefhuma etkinlik ve ahlaki meşruluk verirdi. Kuveyt'in yardımına koşarken Irak'ı harap eden Batılı dostlardan fazla şey istemek olurdu belki bu. O savaşta müdahale ilkesi hatırlatıldı, ama bundan petrol çıkarları söz konusu olduğu için bahsedildiğini biliyorum. Kayda değer ekonomik çıkarlar olmasa, Irak'ın Kuveyt'e saldırısı sözlü protestolarla geçiştirilirdi ve bunu hiçbir yaptırım izlemezdi. Şunun iyi anlaşılması gerekir: Kuveyt'in Irak tarafından işgalini hiçbir zaman savunmadım; bu olaya karşı, Kant'ın *Sürekli Barış Üzerine Bir Deneme* adlı kitapçığında savunduğu tezleri kabul ederek tavır aldım. Irak, önceden oluşmuş bir ülkeyi inkâr ederek kargaşayı körüklemişti.

Bir devlet kendi kökünü kaynağında bulur; başka bir devlete yapılan bir aşı gibi onu ilhak etmek, onun varoluşunu tüzel kişilik olarak ortadan kaldırmak ve onu bir şey haline getirmek anlamına gelir ki bu da, kökende bir sözleşme olmasa bir halk üzerinde hiçbir hakkın düşünülemez olduğu fikrine ters düşer.[2]

Bir savaş nedeni yaratan Irak, cezalandırılmayı hak ediyordu. Ama bir devletin ve ortalığı karıştıran bir şefin cezalandırılması ile bir halka gözü dönmüşçe saldırarak öyle bir şefin ayakta tutulması konusunda, birbirleriyle uzlaştırılamaz iki farklı niyet görüyorum. Bununla birlikte, Irak dosyasını burada incelemek yersiz olacaktır. Sadece şunu hatırlatayım ki, petrol olmasa Irak'ı tahrip etmek için hiçbir koalisyon oluşmazdı. O hazin dönemle gelen söylemleri ve düşünceleri hatırlıyorum. Çok sayıda entelektüel büyük ilkeleri zikretmişlerdi; konforunuz tehdit altında olduğu zaman hatırlatması kolay olan, ama çıkarlarınız gerektirdiği anda susması yeğ olan ilkelerdir bunlar. İlkenin ayakta kalmasını çıkara bağlama biçimi, ilkenin ta kendisini de harap etmektedir. Sömürgecilik bağlamındaki benzer değerlendirmelerle, daha yukarıda Batı'nın hastalığının belirtilerinden birini saptamıştım. Buna sadece geçerken değiniyo-

2. I. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, s. 77, çev. Jean-François Poirier ve Françoise Proust, GF-Flammarion, Paris, 1991.

rum; okurun burada bir tür simetri yakalamasını istemem... hastalığa karşı hastalık gibi. Eğer durum böyleyse, tasarımın içi boşalmış olurdu; ele aldığım hastalığı, ötekinin hastalığıyla etkisiz hale getirme niyeti benden uzak olsun.

26

BUDA HEYKELLERİNİN yok edilmesini engellemeye yönelik bir müdahale, ilkeyi kurtarmış olurdu; içişlerine müdahale hakkı, etki gücünü elde etmiş olurdu. Sarih, sınırları iyi çizilmiş ve maddi olarak az masraflı böyle bir hareket, ne petrol ne de gaz kokardı; altın ya da uranyum hırsıyla başlamış olmazdı. Sadece, kendini seven ve kendinden zevk alan herkese ait olan sanat, topraklardaki sınırları aşar. Böyle bir hareket Birleşmiş Milletler'in varlık nedenleri arasındadır: O heykeller UNESCO tarafından evrensel miras içinde sınıflandırılmamış mıdır?

3. ve 4. yüzyıllarda dağın dik kaya yüzeylerine oyulan dev Buda'lar, hâlâ canlı olan bir dini ibadet için anlamını korumaktadır. Benim bulunduğum kıyıda, bütün inançlar kendilerine dikkat gösterilmesini hak ederler: Sufizm'den, özelikle de İbn Arabi tarafından İslam imanı çerçevesinde geliştirilen Ekberiye geleneğinden çıkardığım bir ders bu. Endülüslü usta "içinizde inançların hepsi biçimlensin diye *hyle*[1]"[2]* olmayı tavsiye etmektedir. Yani Mürsiye doğumlu Sufi'ye göre İslami özne, tüm inanç biçimlerini içselleştirme yeteneğindedir ve indirgemeden ya da es geçmeden onların hakikatiyle birlikte yol alabilir. İslami kamuoyunu en çok sarsan hü-

* "'Heyula' kelimesi Yunanca *hylê*'den gelir. Aristoteles felsefesinde, henüz nesnel gerçeklik kazanmamış, 'suret' almamış temel madde anlamındadır. Bünyesinde henüz gerçekleşmemiş olan, biçimlenebilme, suret alabilme imkânını taşır. Bu bakımdan, 'heyulani' olan 'mümkün' demektir" (*Philosophishes Wörterbuch*'tan aktaran Hüseyin Hatemi, bkz. Henry Corbin, *a.g.e.*, s. 307). (ç.n.)

1. İbn Arabi'nin biçimi içselleştiren maddeyi belirtmek için Arapçada kullandığı sözcük (*heyula*), Yunancadaki sözcükle aynıdır.

2. İbn Arabi, *Füsusü'l-Hikem*, s. 113, haz. Ebu'l-Ala el-Afifi, Kahire, 1946.

kümleri bile övmeye hazırdır: Örneğin Teslis konusu İslam'da bir tür çoktanrıcılık gibi görülürken, İbn Arabi şiirlerinden birinde *hypostase*'ın* mantığı ve esrarıyla mükemmel bir suçortaklığına girerek bunu yüceltir.[3] Böyle bir iç tecrübe iktisadında, bir İslam ruhani gücü tarafından Budizm'in kutlanması tamamen tasarlanabilir bir şeydir. Eğer Afganistan'a Buda'ları kurtarmak için girilmiş olsaydı, bu kuram güncelleştirilebilirdi. Böyle bir girişim bizatihi İslami gelenekle uyum içinde bir hoşgörü hareketi olurdu; bu gelenek ortaçağın dibinden, şu 21. yüzyıl başında ortalığı kasıp kavuran kaba Vahhabi entegristlerine bir karmaşıklık dersi verebilirdi.

Öncelikle, İslam'da suretin soru sormayı iptal eden bir yasaktan ziyade bir soru teşkil ettiğini hatırlatmak uygun olur. Bu soruna Kuran'da değinilmez; hadis de bunu neredeyse Platoncu bir tarzda ele alır; özellikle de bunu anlamaya çalışan kişi, Müslim'in (doğumu 820'ye doğru) *Sahih*'inde yer alan ve Nevevi (1233-77) tarafından yorumlanmış olan *Bâb at-Tasvir*'e bakarsa.[4] Antropolojik bir bakış için yararlı olacak anekdotları bir kenara bırakarak, felsefi sorunun bu kitapta *mimesis*'le *(muhâkât)* potansiyel ilişkisi içinde sorulduğunu saptıyorum: hadiste taklit edilen suretin çektiği eksiklik vurgulanır; peygamber ressam ve heykeltraşlara meydan okunacağını söyler; Kıyamet'te yargı günü onlardan taklit ettikleri yaratıkları canlandırmaları istenecek ve onlar bunu yapamayacaklardır. Ayrıca peygamber ressamlara cansızı taklit etmelerini tavsiye eder (bu da 705 yılında Halife I. Velid'in emriyle Şam' da yapılan Emevi camiinin avlusunu süsleyen mozaiklerin ikonografik programına tekabül etmektedir). Suretler sorununun yol açtığı ilahiyat tartışmasında, cansız modeller bile dahil her türlü tasviri yasaklayan en gülünç fetvalardan biri, Vahhabiler'in atası olan İbn Teymiyye tarafından ve-

* uknûm; temel, töz (cevher), öz varlık. (ç.n.)

3. İbn Arabi, *Tercümanü'l-Eşvak*, XII. şiir. Benim önerdiğim bir çevirisi için bkz. *Dédale/L'Image et l'Invisible*, s. 69, no. 1 & 2, Maisonneuve & Larose, Paris, Sonbahar 1995. Bu şiirin çevirisi ve bir yorumu için ayrıca bkz. Maurice Gloton, *L'Interprète des désirs* içinde, s. 128-33, Albin Michel, Paris, 1996.

4. Muslim ibn el-Haccac, *Sahih*, Nevevi'nin şerhiyle birlikte, XVIII cilt, Kahire, Hicri 1349 (1930).

rilmiştir: Suretin kullanım ve üretimini ya da surete yaklaşmayı, putperestlikle bir tutmaktadır. Buna karşı, öteki kutupta bulunan İbn Arabi, ikonanın muhayyile sahnesine gelişini meşrulaştırır. Suretin statüsü hakkındaki paradoksu çözme işinin, Yahudiliğin ve Hıristiyanlığın mirasçısı vasfıyla, İslam inancına sahip olan özneye düştüğünü söylemektedir. On Emir'deki tasvir yasağıyla (*hadis* tarafından da daha ziyade teyit edilen) Hıristiyanlardaki ikonaseverlik nasıl bağdaştırılabilir? Doğru hareket etme geleneğine *(Hadis el-İhsân)* dayanan Mürsiyeli Sufi, İslam öznesine Tanrı'ya "sanki O'nu görüyormuş gibi" tapmasını tavsiye eder. *Sanki ...muş gibi*, dua resminin başka bir yerde "zihinsel ikona" diye adlandırdığım[5] şeyi imal ettiği muhayyel sahnenin perdelerini açar.

Yine İbn Arabi putperestliğin tektanrıcılık tarafından çürütülmesinde terimleri yumuşatır; hatta bönlüğünü azaltır. Suretlere tapınma önemsiz bir şey olarak değerlendirilmez, inancın içinde tapınmanın bir alt derecesi olarak görülebilir; dua resmi, manevi alıştırmalardaki bir hiyerarşiye uyar: Suret gerektiren tapınma aşağı derecede kalır, ama hiç hükümsüz de değildir. İnançlara özelliklerini veren, onları birleştiren ve biçimsel farklılıklarının ötesinde onları asıllarına uygun kılan şey, hepsinin tutku *(el-heva)* üzerine kurulmuş olmalarıdır. Ve tapınma nesnesi ne olursa olsun (taş, ağaç, hayvan, insan tasviri, yıldız, melek), dua resmi daima tanrısallığın tahayyül edilmiş bir biçimiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle bazı paganlar şöyle derler: "Biz onlara sadece bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz."[6] Tapınma nesnelerini tanrı diye adlandıranlar bile şöyle haykırmışlardır: "İlahları bir tek ilah mı yaptı? Doğrusu bu şaşırtıcı bir şey!"[7] Paganlar O'nu inkâr etmemişlerdi, O'na hayran olmuşlardı. Hepsi tanrısallıkla ilişkili olan biçimlerin çoğulluğunda karar kılmışlardı. Peygamber onları, bilinebilen ve görülemeyen tek bir Tanrı'ya tapmaya davet etti. Bir dereceden diğerine geçiş onlar için kolaydı; çünkü "Biz onlara sadece bizi Al-

5. Abdelwahab Meddeb, "Icône mentale", *Dédale l'Image et l'Invisible, a.g.e.* içinde, s. 45-66.
6. 39. sure, 3. ayet. 7. 38. sure, 5. ayet.

lah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz," derken, putlarının sadece taş olduğunu biliyorlardı. Peygamber onları, akıl sır ermeyen, tasvir edilemeyen, gözlerle görülmeyen, hiyerarşisinin doruğundaki Allah'a tapmaya teşvik etti; ama aynı zamanda, diye tavsiye eder İbn Arabi, tecelli tecrübesinde (*épiphanique**) uzman olmak size düşer, tecelli de biçimler aracılığıyla gerçekleşir. Böylece Allah'ın kendini hissedilir bir biçimde göstermemesi, O'nun tasvirinin yasak olduğu anlamına gelmez; tecellilerde O'nun tezahürünü sergileyen birçok imge vardır; eğer O'nu biçimlerde kavrama ihtiyacını artık duymuyorsanız, ilahi bilginin doruğuna varmışsınız demektir.[8]

Bîrûnî (973-1050'den sonra), Hindistan üzerine yazdığı etkileyici kitabında, "heykellere tapınma ilkesi ve heykel dikme biçimleri"ne[9] ayırdığı bölümde Buda tasvirleri hakkında fazla bir laf etmez. Kültür ve inanışları içinde, anlamakla kavranabilir şeylerden ziyade hissedilebilir şeylerle daha rahat temas kuran kitleler için eğitici bir işlev atfettiği putların övgüsünü yapar. Anlamakla kavranabilir şeylerle ilgilenenler ise, her tarafta az sayıda bir elit oluşturan âlimlerle sınırlıdır. Ayrıca birçok inançta müptediler kitapları ve tapınakları resimlerle süslemişlerdir. Suret karşısında, avamın inancı benimsemesi daha doğrudan olur. Bîrûnî, Peygamber'in, Mekke'nin ve Kâbe'nin resimleri gösterilen avamdan bir Müslümanı tasavvur ederek eğlenir; tepkisi sevinç dolu olacaktır; özdeşleşme, onun Peygamber'i şahsen gördüğünü ve Kutsal Yerler'in görüntüsüne bakabildiği için hac ziyaretini erteleyebileceğini hayal etmesine neden olacaktır. Bîrûnî'nin Hindistan'da gördüğü figürlerin çoğu eski figürlerdir, ama yüzyıllar çarkı dönmüş, varlık nedenleri unutulmuştur; rahipler müdahale edip bunların işlevini ve ikonografik anlamlarını hatırlatmasalar, inananlar bunlara alışkanlıkları üzere yaklaşacaklardır.

* Bkz. 23. bölüm, "épiphanie" dipnotu. (ç.n.)

8. İbn Arabi, *Füsus...*, *a.g.e.*, s. 194-6.

9. Bîrûnî, *Tahkiki mâ li'l-Hind*, s. 84-85, Haydarabad, 1958. Fransızcada kısmi bir çeviri için bkz. *Le Livre de l'Inde*, çev. Vincent Monteil, s. 125, Sindbad/Unesco, Paris, 1996.

Ortaçağdaki Müslüman âlimler tarafından dinler ve tarikatler hakkında yazılan iki büyük eserde Buda'nın ve Hint putperestliğinin nasıl tasvir edildiğini zikretmek isterim. Endülüslü İbn Hazm, evreni yöneten yıldızlarla ilgili inanışı Hindulara atfeder: "Hindular putlarıyla (*bidada*) böyle hareket ederler. Onlara biçim verirler ve yıldızları zikrederek yüceltirler."[10] Şehristani (1088-1153), kitabında Budistlere bir bölüm ayırır: "Onlar için 'Buda' bu dünyadan biridir; doğmamıştır, evlenmemiştir, ne yer ne içer, ne yaşlanır ne ölür."[11] Buda'ya Arapçada *el-budd* (çoğ. *bidada*, bundan da *ashâb el-bidada* = Budistler) denir. Bu terim Sanskritçe *buddha*, "Uyanmış"tan gelir; Budizm'i kuran ve İ.Ö. 480'e doğru seksen yaşında ölen Siddhârtha Gautama'nın takma adıdır. Çevirmenlerin bir notu, Şehristani'nin "otantik Buda" tasvirinin tarihteki Buda'ya tekabül etmediğini belirtir. "(Bu tasvir) 'Yasanın bedeni'ni (Sanskritçede *dharmakaya*), yani ezeli Buda'nın dünya-üstü ve sonsuz gerçekliğini konu alır." Bu açıklama İslam'ın Hindistan hakkındaki tecessüsünü açık tuttuğunun işaretidir. Bundan çıkan potansiyel bilgi, Budizm'i putperestliğin ta kendisi gibi gören sağduyu tarafından yumuşatılır; *budd* sözcüğü de Arapçada düpedüz put anlamındadır. Bununla birlikte İslam'ın Budizm ve Hindistan hakkındaki görüşü, farklı karmaşık bakışlarla da zenginleşmiştir.

Dört kollu "Dansın Efendisi" Şiva Natarâca'nın olağanüstülüğünü Paris'teki Guimet Müzesi'nde herkes hayranlıkla seyredebilir. Bodhnâth'ınki gibi Nepal *stupa*'larının kulesinden, Buda'nın üç gözü dört ana yöne bakar: her yeri gören ve tüm evrene şefaat getiren her bir çift "normal" gözün üzerinde, bilgeliğin dikey gözü vardır. İslam'ın da, biraz aynı biçimde, Hinduizm'e dört gözbebeğiyle baktığını niye söylemeyelim? Normal gözler gözlemin ve ilimin gözleridir; altlarında ayırt etme gözü, üstlerinde de teveccüh gözü vardır.[12]

Ayırt etme gözü, polemikçi ilahiyat adamının uzvudur; putperestliği mahkûm ederken öncelikle Hindistan'ı düşünür. Gözlem ve

10. İbn Hazm, *a.g.e.*, I, s. 35.
11. Shahrastani (Şehristani), *Le Livre des sectes et des religions*, s. 530, Cilt II, Arapçadan çev. J. Jolivet ve G. Monnot, Peeters/Unesco, Paris-Louvain, 1993.
12. Guy Monnot, *Islam et religions*, s. 115, Maisonneuve & Larose, Paris, 1986.

ilim gözü, yolcuları heyecanlandırmış olan hikâyeler aktarır. 10. yüzyılın şu iki büyük eserinde tezahür ettiği haliyle renkli Hindistan'dır bu: İbn Nedim'in (ölümü 10. yüzyıl sonu) *El-Fihrist*'i[13] ve Mesudi'nin (ölümü 956) "Altın Çayırlar"ı.[14] Gözüyle tanık olanlar bilhassa münzevilerin yüreklililiklerinden etkilenmişlerdir. Bilimin bakışını, daha önce zikrettiğimiz gibi, 1030'da bitirdiği Hindistan'ı konu alan kitabı derin bir Sanskritçe bilgisine ve alt kıtanın kuzeydoğusuna yaptığı yolculuklar sırasında karşılaştığı Panditlerle devamlı kurduğu sohbetlere dayanan Bîrûnî cisimleştirir. Son olarak,

İslam dördüncü gözünü, yani teveccühün seçici gözünü açmak için yüzyıllarca beklemiştir. Seçicidir, çünkü bağdaştırmacı Sufiliğin bu gözü prizma işlevi görmekte ve Hindistan'ın ışığını Müslüman renklerine ayırmaktadır. Saygın bir hükümdar olan ve 1556'dan 1605'e kadar hüküm süren üçüncü Moğol İmparatoru Ekber, Hinduizm'le yakınlaşma hareketini benimsemiştir... Farsça yazan 17. yüzyıldaki Moğol Hükümdarı Dârâ Şükûh elli upanişad'ı çevirtmiştir (...) ve Tasavvuf İslamı'yla Hint dininin kavuşmaları üzerine *Mecma el-Bahreyn*[15] adlı bir kitapçık oluşturmuştur.[16]

Buda heykelleri aracılığıyla, şematik ve tekboyutlu olan Vahhabi entegristlerin çoksesli, sorular soran, problematik kuran ve cevaplarında çoğul olan İslam geleneğinden uzaklaşmak için kazdıkları çukur bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Zeki ve sevimli olan eski İslam'la, günümüzdeki aptal ve sevimsiz İslam'ın siyasi biçimleri arasındaki mesafe budur. Başkalığı yok etmek için tepki gösteren hınç insanıyla, kendi hakkındaki bilgisini derinleştirmek ve dünyanın çeşitliliğini ayakta tutmak için farklılığı içinde ötekiyle yüz yüze gelme yürekliliğini gösteren hükümran özne arasındaki mesafe

13. İbn Nedim, *El-Fihrist*, s. 409-12, R. Tajaddud (haz.), Tahran, 1971. Yazar bu bölümde muhtemelen Bamiyan'daki iki Buda'yı tasvir etmektedir: "Yüksek bir vadide yarlardaki düz kayalara oyulmuş iki heykel var; bu heykellerin her biri seksen kulacı aşıyor ve uzaklardan görülüyor" (s. 410).

14. Mesudi, *Müruc ed-Deheb* ("Altın Çayırlar"), I, s. 84-98 ve s. 245-8, der. Barbier de Meynard ve Pavet de Courteille, gözden geçiren ve düzelten Charles Pellat, Beyrut, 1966.

15. Bkz. çeviren, bir giriş yazan ve genişçe yorumlayan Daryush Shayegan'ın kitabı, *Hindouisme et soufisme, une lecture du "Confluent des deux océans"*, Albin Michel, Paris, 1997.

16. Guy Monnot, *a.g.e.*, s. 117.

de buna göre ölçülür. Gerçeğin böyle örtülmesi tam olarak genel bir hafıza yitimine yol açmaya yönelik Vahhabi öğretisinin özellikleridir. Klasik İslam'la onun bazı güncel tezahürlerini birbirinden ayıran aşılmaz uçurumu gördüğüm zaman, Hölderlin'in *Hyperion*'da, Yunanistan'ın manevi olarak sönmesiyle ortaya çıkan tamiri imkânsız kayıp üzerine ifade ettiği mutsuzluğu hissediyorum: Antik dehayla karşılaştırıldığında şimdiki zaman ne hazin! Hissetmek zordur,

içinde sevinçle acının korkunç art ardalığını: Zira hem her şeye sahipsin hem hiçbir şeye (...), günlerini istila eden harikulade düşlerde, tanrılardan bir tanrısın bazen; uyandığında da, günümüz Yunanistan'ının topraklarında bulursun kendini.[17]

Ama şimdiki Yunanistan ne zafer tasarısı ne de hegemonya iddiası olan küçük bir ülkedir; Antik Yunanistan da ölü bir uygarlıktır. Hölderlin'in yeniden canlandırmayı ve kendi tecrübesini dile getirmek için miras olarak devralmayı umduğu ölü bir dili vardır; oysa Arap dili hâlâ canlıdır, İslam da topraklarının genişliği ve müminlerinin sayısıyla dünyada olma ve hesaba katılma hevesindedir. Belki de Arap dilini kullananlar arasındaki yaratıcıların dillerinden vazgeçmeyi öğrenmeleri, İslam müminleri arasındaki uyanık kişilerin de kökenlerini tarihin mezarlığına götürmeleri gerekecektir. Tıpkı İslam şairlerini ve düşünürlerini verimli kılacak, onların kendilerine dönmelerini sağlayacak ve ait oldukları bütünlüğü küllerinden tekrar doğurtacak bir ankakuşu gibi. Belki o zaman İslam, dünya sahnesi üzerindeki bitmek bilmeyen uğultuya kendi seslerini katmak isteyenlere yardımcı olacak açılıma kavuşacaktır.

9 Mart 2001'de Bamiyan'daki dev heykellerin yıkılması sırasında dünya habersiz yakalanmamıştır. Talibanlar kararlarının infazından günler önce, yapacakları katliama niyetlendiklerini ilan etmişlerdir. Bunu bir gösteriye dönüştürmek için gerekli zamanı ayırmışlardır; televizyon görüntülerinden korkmamaktadırlar. Bu görüntülerin nasıl bir silahı temsil ettiğini bilmektedirler. Küçük ekranda

17. Hölderlin, *Hyperion*, s. 190, çev. Philippe Jaccotet, *Œuvres* içinde, La Pléiade, Gallimard, 1967 (Türkçesi: *Hyperion*, II cilt, çev. Melahat Togar, MEB, Ankara, 1990).

kendilerine hayrandırlar ve kabahatlerini seyirciye açık bir şekilde sergileyerek dünyaya meydan okumaktan hoşlanmaktadırlar. Reklam retoriğine boyun eğen klibin kölesidirler; özet kısalığıyla (*clip*' in Amerikan dilindeki anlamı) videonun özel efektlerini birbirine karıştırmaktadırlar. Budist estetiğinin hayranlık uyandırıcı bir ürününe karşı saldırılarını, vurucu ve yaygaracı bir plan dizisi halinde yayınlamışlardır.

Bizzat ilkellikleriyle, dünyanın Amerikanlaşmasının bilinçsiz çocukları değil midirler? Buda heykellerini kurtarmak için müdahale hakkını kullanmış olsak New York'un iki kulesini yitirmesinin önüne geçmiş olacağımızı söylemeye cesaret edebilir miyim? Yıkımdaki iki sekans, tuhaf bir biçimde aynı facianın parçaları olan iki zamanı teşkil etmezler mi? 11 Eylül görüntüleri 9 Mart görüntülerinin büyütülmüş hali değil midir? Asya'dan Amerika'ya, Bamiyan'ın kayalık yarlarından Hudson'ın kıyısına, dikilme anlarındaki gururu yayan yüksek biçimler bir anda bir toz bulutu haline gelerek dağılmışlardır. Klip biçimindeki video kayıtları her iki felaketin de tanıklığını yapmışlardır. İki kere iki yıkım sonrasında, harap olan siteden evrenin artakalan kısmına yayılan aynı boşluk ihsasını duymadınız mı? Nasıl olmuştur da dünyamızı yöneten siyaset adamları, Bamiyan'daki dev Buda'ların yıkımının Manhattan'daki kuleleri çökerten ve içlerindeki binlerce insanı çelik ve cam içinde ezen patlamanın girizgâhından ya da bunun haber verici işaretinden ibaret olduğunu öngörmemişlerdir? Bizim "karar vericileri"mizde sadece teknik bir akıl bulunmaktadır. Bu akıl da onların simgesel ile gerçek arasındaki bağı ayırt etmelerine müsaade etmez; kayalara oyulmuş iki bin yıllık figürler de olsa, kemikten ve etten yapılma üç bin fani hemcinsimiz de olsa, kayıpların payının ölçüldüğü yerdir bu.

27

GERİLEME SORUNUNU yeniden ele almak ve eski İslam ile günümüz İslam'ını birbirinden ayıran mesafeyi anlamak, ihtişamdan sefalete götüren sebepleri kavramak istiyorum. Unutmayalım ki Bîrûnî, avamın karşısına eliti koyar; putperestlik konusunda, soyutlamayı derinleştirenler ile onun hissedilir tezahürüyle yetinenleri birbirinden ayırt ederek, kitlenin karşısına, az sayıda olanları koyar. Yüce İslam'ı yapılandıran, *hassa* ile *amme,* elitle avam arasındaki dikotomidir* bu. Bu kategoriler toplumun bütün alanlarında ve kültürün bütün dışavurumlarında kullanılmaktadır. Önceki sayfalarda alıntı yaptığım yazarlar, düşünürler ve şairler, bu karşıtlığın ışığında dereceleri ayırt edilebilen bir hiyerarşiye başvururlar. Bunun etkisini İbn Rüşd'de, Kuran kelamının anlamını tasarladığı zaman buluruz: Elit, Kuran kelamının ispatla az çok anlaşılabilecek gerekçelerini yorumlama zorunluluğundadır; kitle ise aklına gelen ilk anlamla yetinir.[1] Aynı ayrım Sufizm'de ve manevi tecrübede de geçerlidir. İbn Arabi'de, daha yukarıda hatırlattığım hayal kuramı aracılığıyla etkindir. Bilgi ötesinin (*nescience*) ve bilgi olmayanın üstatları bile elitle avam arasında ayrım yaparlar. İlhamı seçilmişlikle bir

* *Hass,* çoğulu *havas,* seçkin ve ileri gelen kimselerin meydana getirdiği topluluk; *âma*: *amm*'dan, genel, herkesin olan; dikotomi: kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapılan bir çözümleme yöntemi. (ç.n.)

1. Averroès (İbn Rüşd), *Discours décisif*, *a.g.e.*, s. 155 ve dev.; İbn Rüşd, elitten olan kimseler için *havas* (*hass*'ın çoğulu) ve kitle için, halkı, kamuyu, vb. toplamak anlamına gelen *cumhur (c.m.h.r.)* sözcüklerini kullanır. Eski Arapçada *cumhur*'un bayağılaştırıcı bir yananlamı olabilir ve çoğul kullanıldığında *(cemahir)* ayaktakımı, kalabalık anlamına gelir. Modern Arapçada *cumhuriyet* sözcüğü aynı kökenden gelmektedir.

tutan ve *ârif*'i avamla aynı dereceye yerleştirmeyen Bistâmi (778-849) buna bir örnektir.[2] Başka bir örnek de, başıboş bir yabancı olan ve gelişi gibi, anlaşılmaz bir biçimde ortadan kayboluşuyla hoca Celaleddin Rumi'yi (1207-73) sarsan ve onu tutku ateşiyle dağlayan Şemseddin Tebrizi'dir (13. yüzyıl). Konyalı hocayı ikna eden Şems, hocanın hocası olmuştur; Sufilerin *hassat el-hassa* diye adlandırdıkları elitin eliti mertebesindedir. Hocalığının temeli, görünmeyen Tanrı'yı görünür kılabilmesindedir. Bu güç de alışıldık bir hocalıktan ibaret değildir. Hocanın hocası olarak, çılgın aşka yol açar ve müridi haline gelen Rumi'yi, hücresinde onun inzivasını paylaşmak için, ileri gelen statüsünden vazgeçmeye mecbur bırakır. Rehberinin açıklanamayan bir biçimde ortadan kaybolmasından sonra, teselli bulamayan Rumi, ilhamını hasret ateşinden alan şiirler yazacaktır. Şems, Rumi'nin içindeki din bilginini yıkmış ve şairi canlandırmıştır. Hocanın hocası olarak,

> hocalığı aynı zamanda sonsuz geçicilik, yokluk işareti, tersine çevrilen muammanın ilahi sevgi gösterisi halinde açığa çıktığı için insanların hem en güçlüsü hem en zayıfıdır.[3]

Bu örnekler, elit ile avam arasındaki ayrımın ekonomik ya da toplumsal olmaktan ziyade teknik olduğuna işaret etmektedir. İktidar-bilgi yapılarını alt üst eden ve yıkıcı olan maneviyatçıların oluşturduğu örnek aradaki farkın ne olduğunu açıkça ortaya koyar. Bistâmi'de de, Rumi'nin yaşamını başkalaşıma uğratan kimliği meçhul Tebrizli'de de durum aynıdır: Bilimin hocası, bilgin cehaletin hocası önünde bocalamıştır.

Manevi elitten kişiler günümüzde bile tanınabilmektedir. Fas gibi geleneksel veçhelerini muhafaza eden İslam toplumlarının yaşadığı topraklarda yolculuk edenler bunlarla karşılaşabilir. Bir akşam, Marakeş ile Atlas dağının ortasında kalan Tahnaut'ta bunlardan birini tanıdım; Şorfas kasabasının girişindeki kapı sundurmasının al-

2. *Les Dits de Bistâmi*, örnek olarak bkz. 91., 99. ve 456. sözler, Arapçadan çev. Abdelwahab Meddeb, Fayard, Paris, 1989.

3. Christian Jambet, Farsça'dan yaptığı çeviriye yazdığı giriş, Celaleddin Rumi, *Soleil du réel*, s. 45-46, Imprimerie nationale, 1999.

tında duran, yırtık pırtık giysiler içinde bir dilenciydi. Zeytin toplama mevsimiydi. Zeytin preslerinden gelen acı zeytinyağı kokusu kaplamıştı her yanı. Bu yerleşimi saran zeytinlikler bol ürün veriyordu. Güzel bir sakalı olan ve bana doğru ilerleyen boylu poslu dilenci, Caravaggio'nun *Bakire'nin Ölümü* tablosundan çıkınış gibiydi; kısa bir süre önce Louvre Müzesi'nde tekrar gördüğüm bu eserdeki aziz merhumenin naaşını çevreleyen kişilerden biri kadar alçakgönüllü ve onun kadar gürbüzdü. Benim hizama geldiğinde, karanlıkta gözlerimi aradı ve görkemli olduğu kadar yalın da olan iki hareketle, kendi koşullarını, bağlandığı yolu ve güzergâhını bana özetledi. Sol eliyle, toprağı ve toprağa karşı hissettiği horgörüyü gösterdi bana. Sağ elini kaldırarak da göğe olan rızasını bildirdi; bir enerji yoğunlaşmasıyla bedeni doğruldu ve o anda göğe yükselmeye hazırmış gibi kalakaldı. Bu tiyatrovari hareketlerle sanki bana şöyle diyor gibiydi: Şu dünyada yokluk, yukarıda varlık. Petro-dolarların ve Vahhabiliğin uzağında kalmış topraklarda yüzyılımızda da ayakta kalan, hem Bistâmlı ustanın hem Tebrizli adamın kardeşi ve dengi, bilgi-olmayan'ın aydınlattığı elitin elitine dahil olan ve bilgi ötesinin damgasını taşıyan aristokratik dilencinin sözsüz belagatidir bu.

Elitle avam arasındaki bu ayrım, popülistliği yüzünden, niteliğe önem vermeksizin ve cumhuriyetçi ya da demokratik bir elit oluşturmak üzere hiyerarşi ilkesini tekrar uyarlamaksızın yaygın öğretime geçen demokrasisiz bir demokratikleşmenin baskısı altında ortaya çıkmıştır. Bu yüzden de bir zamanlar *humanités** diye adlandırılan ve günümüzde nafile sayılan eskinin imtihanına çalışmadan, bir tekniğe hâkim olmayı öğrenip yeni okuryazar olmuşken uzmanlığa geçen avamın zaferi olmuştur bu. Bir uzmanlık konusuna hâkim olmanın, hafıza yitimine uğramış ya da bakir kalmış bir ruha böyle dayatılmasında, dünyanın Amerikanlaşmasının bir işaretini daha görüyorum. Böylelikle avam, teknik bir uzmanlığa sahip bile olsa, kültürsüz bir eğitimden geçtiği için, aristokratik bir veçhe ka-

* Fransızcada "insanlık" sözcüğünün çoğulu; Yunan ve Latin dili ve edebiyatı anlamına gelir. (ç.n.)

zanamamıştır. İnsanlığı en çok yıpratan da, yontulmadan öğrenim görenlerdir. Tahnaut'taki dilenci gibi yüksek kültürden okumamışları hiç tereddütsüz onlara tercih ederim.[4] Yetersiz demokrasi, elitle kitle arasında, aristokratik zihniyeti koruyarak gerçekleştirilen geçişleri geciktirmiştir; aristokratik zihniyet yerini terörist ve ayaklanmacı entegrizme aday, hıncın kemirdiği insana bırakarak çekilmiştir. Böylelikle, uzun gerileme dönemi boyunca heybetini korumuş olan büyük bir uygarlık, son dayanaklarını da yitirmiştir. Entegrist propagandayı çekici kılan şartlar bunlardır.

Nitekim, 1996 yılından beri Taliban Afganistanı'nı harekât üssü haline getiren El Kaide'nin kapılarına adaylar doluşmuştur. 1989'da Bin Ladin tarafından kurulan ayaklanma hareketi, yabancı birliklerin Arap topraklarına gelmemesi halinde yarımadadaki tüm rejimlerin tarihten silinme tehlikesi yaşadığı Körfez Savaşı (1991) sırasında, kurucusunda Batı aleyhtarı bir hassasiyetin billurlaşması üzerine radikalleşmiştir. Ama Vahhabi mantığı içinde, Arabistan'ın kutsal toprakları üzerinde böyle bir varlık kirlenme olarak algılanabiliyordu. Buna sebep olanlara, önce Batılılara (özellikle de Amerikalılar'a), sonra da Medine ütopyasına ihanet eden İslam devletlerine karşı savaşmak gerekiyordu.

Aslında çok yaygın olan bu gerekçelendirme tarzı, motivasyonun derinlerini araştırmamaktadır. Akılcı düşüncenin ve Bin Ladin' in bilinçli tahlilinin bu gerekçelendirmeye dayandığını söyleyebiliriz. Ancak, İslami öznenin yarasına dokunup onu harekete geçiren dürtü, zenginliğine, sayısına (bir milyar iki yüz milyon) rağmen çok az tanınan bu öznenin, dünyaya bir perspektif kazandıracak karar mekanizmalarından dışlanan bu öznenin aşağılanmasında yatmaktadır. Dışlanana ömrü zehir eden bu acıdan yola çıkarak, Bin Ladin ve ona bağlı olanların çılgın motivasyonlarını kavrıyorum: Onları eyleme iten şey, tanınma arzusudur (bunun engellenmesi de hınç insanını yaratmaktadır).

4. Antonin Artaud da Meksika'ya yaptığı yolculuk sırasında (Mayıs-Ağustos 1936) öğrenimle kültür arasındaki bu ayrımı ve birinin öbürü aleyhine genelleştirilmesinin yol açtığı zararları kaydetmiştir. Bkz. Meksika metinleri, s. 256-86, cilt VIII, *Œuvres Complètes*, Gallimard, Paris, 1971.

Özneyi, aşağılanmayı en derine kaydetmeye elverişli hale getiren mantığı kavramadığımı itiraf etmeliyim. Eğer dışlanmaya tahammül edemiyorsanız, tanınmamayı kendinize yediremiyorsanız, şikâyet etmek yerine, kendinizi vazgeçilmez ve nesnel olarak tanınabilir kılma amacıyla, sabırlı bir biçimde büyümeye çalışmak, yaratmak ve harekete geçmek daha akıllıca olmaz mı? Aşağılanmaya uğramışlar olarak tepki gösterenlere cevap vermek için, Horasan'ın manevi ustalarından biri olan Ahmed İbn Hadraveyh'in geçimini sağlayan büyük servet sahibi hanımına, 9. yüzyılda yaşamış saygıdeğer Sufi Ümmi Ali'ye başvurmak istiyorum. Bu hanım özellikle Ebu Yezid Bistami'nin[5] yüce yoldaşı olmuştur; Sülemi (937-1021) onun şu harikulade sözünü aktarır:

Bir şeyden yoksun kalmak, aşağılamasına maruz kalmaktan yeğdir.[6]

Bu hanımın sözü, baştan savıldıktan sonra kendilerini aşağılanmış hissedenlerin üzerine kafa yormasına değer, harikulade bir davranış kuralıdır; belki onları ölümcül bir nefret içine sokan hıncınkinden başka bir yol bulacaklardır bu şekilde. Zira karanlıklarda ve mağaralarda yaşayan Vahhabi milyarder tarafından yaratılan ayaklanma hareketine, intikam hissi dolu öfkelerini doyurmak için katılmaktalar.

Bin Ladin'in, hareketini ve onun dokusunu oluşturan aktif ya da beklemedeki şebekeleri adlandırmak için seçtiği *Kaide* sözcüğü üzerinde durmak isterim. Bu sözcük, taşıdığı yoğunlukla bir amblem değeri kazanmaktadır. Yunanca *basis* ("basamak, destek noktası" ve düzdeğişmece yoluyla "dayanak") sözcüğünden gelen ve Latincedeki türevi İngilizcenin de dahil olduğu çok sayıda dilde yerleşmiş olan Fransızca muadili "base" sözcüğüyle en azından eşit düzeyde bir çokanlamlılığa sahiptir. İlkel anlamlarıyla en modern kullanımı çakışmaktadır. Ama öncelikle, Sami dillerinin (aynı kökeni, dilbilim terimiyle söylersek aynı *base*'ı paylaşan sözcüklerin

5. *Les Dits de Bistâmi*, *a.g.e.*, bkz. 372. parça.

6. Abdurrahman Sülemi, *Zikr en-Nisa el-Müteabbiyat es-Sufiyyat* ("Sufi ve Dua Eden Kadınlar Üzerine"), s. 77, Kahire, 1993.

tek bir bölümde toplandıkları) davet ettiği izafi etimolojinin hakkını vermek için, ismin kaynağı olan fiil köküne dönmek istiyorum. *k.'a.d.* ünsüzlerinin bileşiminden çıkan anlamlar iki bölümde toplanır. İlk anlam, edilgenliğin dereceleri üzerinde oynar: Oturmak, birini beklemek, oturmak ve birine hizmet etmeye hazır olmak, birini bir şeye hazırlamak. İkinci anlam etkin bir yoğunluğa doğru kayar: Sağlam olmak, sıkı durmak, birini pusuda beklemek, eşit kuvvette olmak, birine kafa tutabilmek. Beklemek ve eyleme geçmek arasındaki bu semantik kontrastı sergilemek için, vatandaşım İbn Menzur (13. yüzyıl)[7] *k.'a.d.* fiilinin görüldüğü bir Arap atasözünü iki karşıt anlamda yorumlar: *İza kame bika eş-şerru fe-ukud.* İlk anlamda atasözü şöyle çevrilebilir: "Şerrin saldırısına uğrarsan, bekle ve şaşırma." İkinci anlamda, müteakip cümleye uyarlar kendini: "Şerrin kışkırtmasına uğrarsan, sağlam dur ve onun karşısına çık." Böylelikle, *k.'a.d.* emri *('uk'ud)* iki karşıt stratejiye yol açmaktadır: şer karşısında ilki, eylemsizliği olmasa bile uygun zamanı beklemeye bağlı pasif direnişi salık verir; ikincisi ise özneyi savaşçı kahramanlık içine atılmaya yüreklendirir. Bununla birlikte *kâ'ida* adı, bir binanın üzerinde durduğu temeli ya da zemini, ayrıca da kaide, zemin ya da ayak işlevi gören her şeyi gösterir. Aynı İbn Menzur bu anlamı desteklemek için Kuran'dan iki ayet zikreder: "İbrahim, İsmail'le birlikte Ev'in (Kâbe'nin) sütunlarını yükselttiğinde (ikisi şöyle dua etmişti)"[8] ve "Allah('ın azap emri) onların kurdukları yapıların temellerine (kaidesine) geldi."[9] Sözcüğün bir de soyut anlamı vardır ki, yasayı, genel kuralı, temel ilkeyi ifade eder; geometride üçgenin tabanı için kullanılır, dilbilimde de çoğulu dilbilgisi (gramer) anlamına gelir (*kavaid el-luğa*, "dilin kuralları"). Metafor olarak uygun sözcüklerle birlikte kullanıldığında, kraliyetin başkentini gösterir *(kaidet el-mülk)*. Birçok Avrupa dilinde olduğu gibi, bu sözcük modern Arapçada da askeri yapılarla birlikte çok sık kullanılır: harekât, deniz, hava, roket fırlatma, vb. üssü. Ayaklanmacı ve terörist bir hareket için bu ismin seçilme nedenine ışık tut-

7. İbn Menzur, *Lisan el-Arab*, III, s. 361, Kahire, Hicri 1300 (1882).
8. 2. sure, 127. ayet. 9. 14. sure, 26. ayet.

mak için iki başka anlamı daha hatırlatmak gerekir: Bir "halk tabanı"nın *(kaida şabiyya)* katılımına ya da en azından sempatisine mazhar olduğu iddiasındadır ve yıkıcı yöntemleri arasında, Arapçada *kaidet el-beyanat* adı verilen o "veri tabanı"na *(data base)* başvurarak bilişimi (en ileri teknik) kullanmaktadır.

Seçilen sözcüğün ne kadar açıklayıcı olduğu görülmektedir. 11 Eylül saldırılarındaki teknik ve "estetik" başarı da bunun mükemmel sergilendiği noktalardır.[10]

10. Katılımlarını teyit eden hiçbir kanıt yokken 11 Eylül teröristlerini "doğal olarak" El Kaide'yle bir tutmak aşırı iddialı görünebilir. Bizzat eylem imzasını teşhir etmiyor mu? Bin Ladin'in söylemi ve programıyla mükemmel bir tutarlılık içindedir. Yarattığı etki, bizzat kendi ideolojik çevresinde yankı uyandırmaktadır. Bin Ladin bunun düzenleyicisi değilse, esinleyicisi olduğuna hiç kuşku yoktur. New York ve Washington'daki eylemleri gerçekleştirenlerin, Bin Ladin'in şahsında sürdürdüğü tabanın uzantısı olan dağınık kümeden olmamaları mümkündür; ama sımsıkı bir biçimde kurulmuş olan yapı ve onu saran nebulanın tek ve aynı örgütü oluşturduğunu, bunun adının da El Kaide olduğunu düşünmek meşrudur. (Bu not, 13 ve 31 Aralık'ta gösterilen ve Bin Ladin'in suçluluğunu daha da açığa çıkaran iki kasetin ortaya çıkmasından önce yazılmıştır.)

Dördüncü Bölüm

İslam'ın Batı Tarafından Dışlanması

28

11 EYLÜL'ÜN faili olan teröristlerin hareket tarzlarını anlamak için, sık sık kendini kurban etmekten ve takiyeden bahsedildi. Bu iki ayırt edici vasfı tahlil ederken, temkinli davranmak ve bu vasıfları sadece İslam tarihi ve kültürüne başvurarak aydınlatmaya çalışmamak yerinde olur. Bu teröristler İslam'a özgü bir içsel evrimin ürünü oldukları ölçüde, zamanlarının ve Amerikanlaşma tarafından başkalaşıma uğratılan bir dünyanın çocuklarıdır. Bununla birlikte, Bernard Lewis'in Haşşaşileri* ele aldığı kitabının,[1] okuru şaşırtıcı benzerliklerle karşı karşıya bıraktığı ve El Kaideli teröristlerin yaptıklarıyla bunları karşılaştırmaya iteceği doğrudur.

11 Eylül'deki intihar eyleminin failleri, aynı zamanda Dostoyevski nihilizmiyle de açıklanabilir. Onların yaşamış olduklarının, *Ecinniler*'de tasvir edilen şahsiyetlerin yaşadıklarına yakın olduğunu tahayyül ediyorum; belki histerileri daha azdır, ama eylemdeki etkililikleri daha fazladır. Aslında son saldırılar, devrimci eylemin tüm biçimlerine başvurmuş olan bir yoğunlaşmanın ürünü gibi görünmektedir. Ayaklanma hareketlerinin ideolojik içeriği bir sistemden karşıtına değişse de, yöntemin yasadışılıkla intiharı ayrım gözetmeden bir arada götürdüğü ve kurulu devletlere korkunç darbe-

* Haçlı Seferleri sırasında Haçlıların "Assassin" (Haşşaşi) Kalesi mensupları, dehşet verici faaliyetleri dolayısı ile Fransızcaya *assassin* (katil) kelimesini kazandırmışlardır (bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, dipnot 215, s. 278, çev. ve notlandıran Hüseyin Hatemi, İletişim, İstanbul, 1986). (ç.n.)

1. Bernard Lewis, *Les Assassins, terrorisme et politique dans l'Islam médiéval*, İngilizceden çev. Annick Pélissier, Éditions Complexe, Brüksel, 2001.

ler vurmasına rağmen sonunda hüsrana uğradığı kesindir. İsmailiye' ye yapılan çokbiçimli gönderme, İslami olmaktan ziyade Batılıdır. Haçlı Seferleri'nden beri, Haşşaşiler efsanesinin oluşturulmasına katkıda bulunanlar, 12. yüzyıl sonu ve 13. yüzyıldaki Avrupalı tarihçiler ve vakanüvislerdir (İmparator Frédéric Barbarossa'nın Mısır ve Suriye'ye gönderdiği elçi Gerhard; Tir Piskoposu Guillaume; vakanüvis Arnold de Lübeck; İngiliz tarihçi Mathieu de Paris; keşiş Yves le Breton; tarihçi De Saint Louis Joinville; Akka metropoliti Jacques de Vitry; seyyah Guillaume de Rubruk; seyyah Marco Polo ve yarım yüzyıl sonra Odoric da Pordenone, vb.). Bunların raporları, anlattıkları ve güncelerine yazdıkları aracılığıyla, yöneticilerine bütünüyle itaat eden, onun uzattığı hançeri yine onun gösterdiği kurbanın göğsüne saplamaya hazır bir Haşşaşi figürü yaygınlaşmıştır. Alamut'taki üstadın müritleri üzerindeki etkisi alabildiğine romansılaştırılmıştır. Bu keramet sahibi üstada atfedilen büyülü boyutun ötesinde, Avrupa'daki ortaçağın tanıkları Müslüman cennetini, üstatlarının davası için kendi şahsiyetlerini feda edenlere ebedi mekân olarak vaat edilen gerçek nefaset bahçesinde müritleri ağırlayan ve kendilerini bekleyen hazlara onları hazırlayan kızların ve oğlanların salındığı gölgeli bir bahçe olarak tahayyül etmişlerdir. Bu hayal, sarsılmaz itaatin tutsağı olmuş ruhların nasıl ele geçtiğini açıklayan somut bir neden sayılmıştır.

Modern zamanlarda, İsmailiye olgusunun ilk ideolojik kullanılışı da Batı tarafından gerçekleştirilmiştir. Siyasi cinayetlerin musallat olduğu 19. yüzyıl başı, devrimci terörün canlı hafızasıyla Haşşaşilerin hatırasını gündeme yeniden getirmiştir. Avusturyalı şarkiyatçı Joseph von Hammer, bir Haşşaşiye Tarihi yazarken, bunları, kendi hırslarına hizmet etsin diye dini "alçaklaştıran" gizli topluluk üyesi suikastçıların evrensel modeli haline getirmiştir. Ayrıca, geçmiş devirlerde ya da kendi çağında nifak saçtıklarını düşündüğü herkesi Haşşaşilerle bir tutmuştur: Tapınak Şövalyeleri, Cizvitler, Masonlar, meczuplar, Konvansiyon düşmanları.

Tıpkı Batı'da devrimci cemiyetlerin Masonluk tarafından doğurulması gibi, Doğu'da da Haşşaşiye İsmailiye'den çıkmıştır... Sadece vaaz vererek ulusları hükümdarların vesayetinden ve dini ibadetin zincirlerinden kurta-

rabileceklerini düşünen meczupların çılgınlığı, en korkunç biçimiyle Avrupa'da Fransız Devrimi'nde, Asya'da da Hasan'ın hükümranlığı altında ortaya çıkmıştır...[2]

Daha sonra 19. yüzyılda Avrupa topraklarını kana bulayan şedit teröristler ve yasadışı militanlar olan İtalyan ya da Makedonyalı aşırılıkçıları kınamak için de Haşşaşiye zikredilmiştir.[3]

El Kaide'nin saldırılarının yorumu olarak sunulan İsmailiye göndermesi de İslamcı kökeninden ziyade terörist eylemle uyuşmaktadır. New York'taki felaket aracılığıyla, saiki siyasi, başarısı da kendini feda etmeyle gizliliğin bir arada yürütülmesine bağlı olan bir katliamı aydınlatmak için, yeniden Haşşaşiye efsanesine başvurulmaktadır.

Haşşaşiye'nin başı Hasan Sabbah da Batı'da bir edebi efsane yaratılmasına yol açmıştır. Bunun başlatıcısı, Ömer Hayyam'ın rubailerinin çevirisine yazdığı önsözde Fars edebiyat geleneğinden aktarılan bir hikâyeyi yeniden ele alan Edward Fitzgerald olmuştur. Hasan Sabbah, Ömer Hayyam ve Nizamülmülk aynı hocanın müritleriymiş. İçlerinden ilk başarılı olanın diğerlerinin yardımına koşacağı yolunda yemin etmişler. Nizamülmülk Selçuklu sultanının veziri olduğu zaman, eski yoldaşları ona bu yeminlerini hatırlatmışlar. İkisi de kendilerine önerilen iki valilik mevkiini reddetmişler. Ömer Hayyam kendisini özgür bırakan ve zamanını şiir ve matematik tutkusuna hasretmesini mümkün kılan bir maaşla yetinmiş. Hasan Sabbah sarayda önemli bir mevki istemiş ve bunu elde etmiş. Ama hemen Nizamülmülk'ün vezirlik makamına göz dikmiş. Nizamülmülk de ona karşı bir komplo düzenlemiş ve Sultan nezdinde gözden düşmesine neden olmuş. O zaman da Hasan Sabbah intikamını alacağına yemin etmiş. İsmailiye nezdindeki taahhüdünü sağlamlaştırmak için Fatımi halifesinin başkenti Kahire'ye kadar giderek somutlaştırdığı ayaklanma tasarısı böyle doğmuş.

2. J. von Hammer, *Histoire de l'ordre des Assassins*, Paris, 1833 (Almancada 1818 yılında çıkmış olan kitabın [*Geschichte der Assassinen*] Fransızca çevirisi), zikreden Bernard Lewls, *Les Assassins*, *a.g.e.*, s. 47-48.

3. *A.g.e.*, s. 182.

Nizamülmülk en geç 1020'de doğmuştur ve 1092'de öldürülmüştür. Ömer Hayyam 1048'de doğmuş ve 1131'de ölmüştür. Hasan Sabbah'ın doğum tarihi bilinmese de, 1124'te öldüğü bilinmektedir. Bu tarihler göz önünde bulundurulduğunda, üçünün de aynı anda öğrenci olabilmelerine pek ihtimal yoktur. Modern araştırmacıların çoğuna göre, bu ilginç hikâye bir masaldan ibarettir.[4]

Ama efsane yörüngeye oturtulmuştur bir kere. Birçok yazar bunu ele alır ve tarihsel roman biçimi aldıklarında hayalkırıklığına uğratan eserlerde anlatır. Bu külliyattan, Hazar Denizi yakınında Elbruz Dağları'ndaki Alamut Kalesi'ni kurmuş olan kişinin son ortaya çıktığı yapıtlardan birine değineceğim: *Lâl Gece Kentleri* adlı kitabında William Burroughs, liberter korsanların eline geçmiş bir Amerika tahayyül eder; kurmacadan önce, "bu kitap Eskiler'e ithaf edilmiştir" diye başlayan ve "dağılmanın ve boşluğun isimsiz ilahları" ve "Haşşaşiye'nin üstadı Hassan I Sabbah'a (*a.b.*)", ithaf edilenlerin listesiyle biten bir "yakarma" vardır.[5] Liberter bir edebi bağlamda bu şahsiyetin zikredilmesi, Hasan Sabbah'ın siyasi projesine zemin hizmeti gören batıni kurama gayet uygun düşmektedir bence.

Nitekim Hasan Sabbah, Gaip İmam'ın dönüşünü hızlandırmaya ve –sistemli olarak ihlale dayalı bir yaşantıya yer bırakmak için yasanın kaldırıldığı– *kıyamet*'i ilan etmeye yönelik bir ahiret yönelimini yüceltmek amacıyla siyasi terörizmi icat ederek Sünni düzenini sarsmaya uğraşmıştır. İlahi Yasa'nın kaldırıldığı, Hasan Sabbah'ın halefleri tarafından ilan edilmiş ve hem Alamut'ta hem Suriye dağlarındaki kalelerde yasakların kalkışı kutlamalarla karşılanmıştır. İsmailiye'nin icat ettiği siyasi terörün ideolojik ufku, El Kaide şebekelerini dolduran entegristlerin ve Vahhabilerin eylemini yönlendiren ideolojinin ufkuyla hiçbir durumda benzerlik gösteremez; bunların, tam da Haşşaşilerin yıkmış olduğu şeriat dünyasını dayatmaktan başka bir düşleri yoktur. Böylece, ortaçağdaki ayaklanmanın kahramanlarının modern zamanların anarşist hareketlerinin habercileri oldukları ortaya çıkmaktadır; oysa çağdaşımız olan teröristler,

4. Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 77.

5. William Burroughs, *Les Cités de la nuit écarlate*, s. 14, çev. Philippe Mikriammos, Christian Bourgois, Paris, 1981.

gittikçe gerileyen korkunç bir arkaiklik içine rahatça yerleşmekte ve İsmailiye'nin tefsir ilmine başvurarak batıni anlamını çıkardıktan sonra yıktıkları yasayı harfiyen uygulatmak için yırtınmaktadırlar. İsmailiye'nin tevil sistemine göre, Peygamber'e vahyedilen Kuran kelamı, eğer onu bariz kılma yetkisine sahip imam tarafından içindeki sırrın dışavurulmasıyla yeniden hayat bulmazsa, ölü bir kelamdır. Entegrist Vahhabilerin ve batıni İsmailiye'nin Kuran kelamına yaklaşımları tamamen zıttır: Birileri zahiri (görünen) anlam düşkünleri iken, diğerleri gizli (batıni) anlama derin bir saygı gösterirler. O halde, İslam'ın genel manzarası içinde Vahhabilik'le İsmailiye'nin uzlaşmaz iki konum teşkil ettikleri açıktır.

Bu bağdaşmazlık sadece öğretisel değildir; aynı zamanda eylem yöntemiyle de ilgilidir. Haşşaşiler hiçbir zaman masum kurbanları hedef alan körü körüne katliamlara girişmemişlerdir; gerçek bir "dağ kurdu" olan ve Suriye kolunu yönetmek için Hasan Sabbah tarafından atanan (Masyaf Hisarı'nda oturup, çevredeki kalelerin etkinliklerini düzenlemek üzere) amansız Sinân'ın (ölümü 1193) emriyle Kudüs Kralı Marki Conrad de Montferrat'yı öldürmek (28 Nisan 1192) dışında da yabancı hedeflere hiç saldırmamışlardır. Üstelik bu infaz da nedensiz değildi: Frankların saflarında ayrılıklar çıkmasını amaçlıyordu ki, Arslan Yürekli'nin bu cinayeti azmettirmiş olmasından kuşkulanılması üzerine başarıya da ulaştı. Yoksa İsmailiye'nin kurbanlarının tümü, Sünni devlet aygıtından olan siyaset adamları, askerler, din adamları, yönetim kadroları ve aydınlar arasından (halifeden sultana, vezirden beye, müftüden kadıya, validen vaize) seçilmiştir. Bu noktada da, hedefi belli suikastlar düzenleyen İsmailiye'yle, ancak seyirlik olaylara dikkat gösteren bir toplum için programlanmış aktüalitenin geçici sahnesinde mümkün olduğu ölçüde uzun süre kalmaya yönelik "şok görüntüler" arayışı ve güç simgesi tarafından körleştirilmiş çağdaş terörizm arasında muazzam bir fark vardır.

Diğer ayrım nitelikseldir. Vahhabiler'le İsmailiye arasında, entegrist ideolojinin şematizmiyle, her çağı Vahy'in kelamını derinleştiren bir peygamberle birleştiren döngüsel bir tarih görüşüyle uyumlu kozmolojiler inşa etmiş olan entelektüellerin hazırladığı

kuramların karmaşıklığı arasında, yıldızlar arasındaki uzaklıkları andıran bir mesafe vardır. Daha sonra İsmailiye düşüncesi Yeni-Platonculuğu ve idrak melekesinin yüceltilmesini benimseme yönünde bir evrim geçirmiştir; bunun izi de İhvan-us-Safa (Saflık Kardeşleri, 10. yüzyıl) tarafından yazılmış olan ansiklopediyi oluşturan risalelerde görülür: Tüm İslam dünyasında dağıtılan bu metin, çağdaş okura hoş gelen bir tazeliği hâlâ muhafaza etmektedir. Bu yüzden, İsmailiye'nin manevi mirasını, sefaleti ve fanatizmiyle en azından itici olan birkaç parçasını aktardığım entegristlerin ve Vahhabiler'in yoksul üretimiyle karşılaştırmak mümkün değildir. İsmailiye'nin çizmiş olduğu düşünce ufku, zamanının en büyük beyinlerini çekmiştir; hekim, fizikçi, filozof, matematikçi ve özellikle gökbilimci olan ve Azerbaycan eyaletindeki ünlü Marağa rasathanesini kuran Nasreddin Tusi (1201-74) bu beyinlerden biridir. Topografyacının tespitleriyle romancının tasvir sanatını birleştiren bir seyahatnamenin[6] yazarı olan Nasıri Hüsrev (1004-78'e doğru) bir diğer örnektir. Bu kitap, 11. yüzyılda Kudüs'ün ya da Kahire'nin durumunu yeniden değerlendirmeye yardım eden değerli bir tarih belgesidir. Yazarı, aynı zamanda, içindeki çalkantıların uyandırdığı şüphelere ve şaşkınlığa tanıklık eden koşuklarla içini döken bir şairdir. Ayrıca, İslam ibadetinin ve nasslarının derin anlamını çıkaran tevile başvurur. Filozoftur ve *Cami el-Hikmeteyn*'de Kuran diliyle spekülatif bilimlerin mantıksal söylemini uzlaştırmaya uğraşır.

Eğer bilgiyi yaymak ve Tanrı'ya hizmeti tesis etmek için, mahlukat arasındaki cehaletin kökünün kazınması beklenirse, mahlukat dünyadan cahil ve asi olarak ayrılacaktır. Hayır, bilgeler, meyvelerinin yüküyle yükselen ağaçlar gibidir; bilgeliği arayanlar, aç, çevik, kurnaz ve basiretli çocuklar gibidir; cahiller ise, kafalarını yerden kaldırmadan başıboş dolanan ve ne ağaca bakan ne de ağacın üzerinde bir şey olup olmadığını bilen yük hayvanları gibidir. Çocuklar ağaçlardan sulu, taze, tatlı ve leziz meyveleri toplayarak beslenirler; oysa yük hayvanları onların neyle uğraştıklarını bile anlayamazlar.[7]

6. Nasıri Hüsrev (*a.b.*), *Sefer Nameh, Relation de voyage*, Farsçadan çev. Charles Schefer, Paris, 1881.

7. Nasıri Hüsrev, *Le Livre réunissant les deux sagesses*, s. 321-2, Farsçadan çev. Isabele de Gastines, Fayard, Paris, 1990.

Nasıri Hüsrev'in hayaleti aramıza geri dönüp de entegristlerimizin yaptıklarıyla yazdıklarından haberdar olsa, onları, ne bilgelik ağacını görebilen ne de bu ağacın dallarını süsleyen meyveleri fark eden hayvanlarla karşılaştırdığı cahillerle bir tutacağına hiç kuşku yoktur.

29

BERNARD LEWIS'in kitabındaki iki nokta, okuru İsmailiye olgusuyla çağdaş terörizmi bir tutmaya davet etmektedir. Hasan Sabbah tarafından icat edilen yeni yöntem şundan ibarettir:

> ...kayda değer bir biçimde kendinden üstün olan bir düşmana etkili darbeler vurabilen, disiplinli ve kendini adamış küçük bir kuvvet. Modern bir yazara göre, "terörizm sıkı sıkıya sınırları çizilmiş bir örgüt tarafından ayakta tutulur ve adına terör uygulanan büyük çaplı hedeflerle devamı getirilen bir programdan esinlenir."[1]

Assassins adlı kitabının son paragrafı da, ortaçağdaki İsmailiye terörizmine günümüzün aktüalitesinde bir yankı bulmaya yönelik bariz bir çağrıdır:

> ...Onları taşıyan mesih umudu ve devrimci şiddet dalgası, yol almaya devam etmiştir ve yöntemleriyle ülkülerinin çok sayıda taklitçisi çıkmıştır. Dönemimizdeki büyük alt üst oluşlar da bu taklitçilere yeni öfke sebepleri, yeni gerçekleşme düşleri ve yeni kavga araçları sağlamıştır.[2]

Terörizm kaynağını herhangi bir İslam toprağından almaya başlar başlamaz bu çağrı yoğunluk kazanmaktadır: O andan itibaren gönderme kültürel bir tutarlılık içinde serpilmekte, mutlak biçimde meşru ve yeterince aydınlatıcı sayılmaktadır. Filistinli savaşçılar siyasi cinayetler düzenleyen İsmailiye için kullanılan sözcüğü seçtikleri zaman, göndermenin bizzat olgunun yeniden üretilmiş hali olduğu ortaya çıkmaktadır: İki taraf da kendilerini, *f.d.y.* kökünden türeyen *fedai* sözcüğüyle adlandırırlar; bu da, birinin hayatını kurtarmak ya da onu serbest bıraktırmak için bir fidye ödemek anlamına gelir. Sınırsız bağlılığı ifade etmek için, bu fiil değişmez bir de-

1. Bernard Lewis, *a.g.e.*, s. 175. 2. *A.g.e.*, s. 186.

yişle kullanılır: *fadaytuka* ("senin fidyeni hayatımla ödüyorum"). Dolayısıyla *fedai*, dava için kendini feda etmeye hazır olan kişi demektir. Ayrımcılar *(différentialistes)* bakımından 11 Eylül'de kendini feda edenlerin açıklaması burada yatmaktadır. Halbuki bizzat Bernard Lewis de, İslami yasa, gelenek ya da ibadette insanın kendini feda etmesine de ayinsel cinayete de yer olmadığını kabul etmektedir.[3]

Buna karşılık, şehadet sorununu İslami tarihten ve ilahiyattan yola çıkarak aydınlatmak mümkündür. Şehit, Allah yolunda düşen kişidir, *şahit*'tir, yani "tanık"tır. Sözcük *ş.h.d.* kökünden gelir ve bunun anlamı, bir şeye hazır bulunmak, bir şeyde mevcut olmak, bir şeyin tanıklığını yapmak, teyit etmek, yemin ederek bir şeyin doğruluğuna törenli bir tanıklık getirmektir; buradan da: kelime-i tevhidi söylemek ("Lâilaheillallah", "Allah'tan başka ilah yoktur"); pasif hali de *(uşhida)* din için dövüşürken savaşta öldürülmek ya da çile çektirilmek, Müslüman imanının tanığı olarak adlandırılmak. Ve *şahit* ad olduğunda fiilin sesini değiştirir: Doğru tanık demektir; tanıklığı hakikate uygun demektir; her şeyi bilir, her yerde bulunur, Müslüman imanının şahididir (ya kutsal savaşta öldürülmüştür ya da çile çektirilmiştir) ve bu anlamın da genişlemesiyle, doğal ölüm dışındaki her türlü ölümle ölendir (boğularak, vebadan, malını korurken). İlk anlam olarak, Yunanca'da *martus*, *marturos*'un (hukuk dilinde tanık) daha sonraki biçimi olan *martur*'dan gelen Fransızcadaki *martyr*'in etimolojik anlamıyla aynı anlamı buluruz.[4]

Tanrı'nın davası için ölündüğünde, neye tanık olunur? Belki seçilmişliğin ve mutlu kılıcı mekânın işareti ve cennette ebedi yaşamın teminatı olan Tanrı'nın çehresine. Kuran metninde ş.h.d. kökünden türeyen sözcükler çok sayıdadır ve temel olarak iki anlama yöneltilmişlerdir: hukuki tanıklık ve her şeyi bilme anlamlarına. *Şahit* sözcüğü neredeyse sadece, her şeye şahit olan, her şeyi teyit eden, her şeyi gören Tanrı'ya tahsis edilmiştir; kısacası her şeyi bilen Tanrı'ya. Şüheda da şehitler değildir: Daha ziyade, hakikatin Tanrı nez-

3. *A.g.e.*, s. 172.

4. Alain Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, II, s. 1198, Dictionnaire Le Robert, Paris, 1992.

dinde tanıkları ve hukuki tanıklardır. Sözcüğün Kuran'daki anlamının genel kaldığını ve hukuki eksenle metafizik eksen üzerinde hakikat tanıklığı olarak kullanıldığını söyleyebilirim: Bir vakanın doğruluğuna (mesela zinanın) tanıklık etmek ve Tanrı'nın elçileri olan peygamberler aracılığıyla aktarılan vahiylerde tezahür ettiği şekliyle Tanrı'nın hakikatinin tanıklığını yapmak. Şehit çehresini önceden bildiren yalnızca bir ayet vardır:

> Allah yolunda öldürülenleri sakın "ölüler" saymayın. Hayır, onlar Rableri katında diridirler, rızıklandırılmaktadırlar.[5]

Fahreddin Razi (1149-1209) tefsir geleneğini yeniden ele alarak bu ayetin Peygamber zamanında Kureyşlere karşı yürütülen iki savaştaki (Bedir, Mart 624; Uhud, Kasım 625) şehitlerle (*şüheda* sözcüğünü kullanır) ilgili olduğunu öncelikle hatırlatır. Daha sonra, cümledeki "katında" anlamına gelen *inda*'nın, meleklerin Tanrı'ya yakınlığı için de kullanılan *inda* ile aynı olduğunu saptar: Bu da cihat şehidi olarak ölenlere, tanrısal mekândaki semavi ikametleri sırasında meleklerin ahiret mutluluğunu verir.[6] Cihadı meşrulaştıran ve şehidi bekleyen ödülü aydınlatan kutsal metin zemini budur. Şehit mitolojisini inşa etmek için bu zemine her tür manipülasyon uygulanmıştır. Zamanımızda da, özellikle sömürgeciliğe karşı ulusal kurtuluş savaşları sırasında birçok kez tekrar tekrar kullanılmıştır. Cezayirli milliyetçi savaşçılara "mücahit" adı verilmiştir; yani bu kişiler "Tanrı'nın katında diri olan", meleklerinkine benzer bir sevinç içinde ahiret mutluluğunun tadını çıkaran cihat savaşçılarıdır; melek nurunun lütfuna mazhar olmuşlardır.

Savaştan gerillaya ve terörizme geçişin *cihat* ve *şehit* mefhumlarını her zaman haklı çıkarıp çıkarmadığı belli değildir. Önüne gelenin kelama müdahale etmesi, bu noktada tüm manipülasyonlara davetiye çıkarmaktadır. Güncel yorumun spektrumunda fikirler aykırılık göstermektedir. En ılımlı yorumu vazedenler, ulusal mücadelelerde olduğu gibi saldırı karşısında kendini savunma durumu olduğunda cihada ve onu çevreleyen tüm mitolojiye başvurmaktadır.

5. 3. sure, 169. ayet.
6. Fahreddin Razi, *Mefatih el Ğayb*, *a.g.e.*, IX, s. 72-77.

Filistin sorunu bu en ılımlı konumda bulunmaktadır. En aşırı konum da, mesela, cihadın menzilini daraltan âlimlere saldıran Seyyid Kutb'un birçok kitabında dile getirilmiştir: İslami kelamın tüm insanlık çapında muzaffer kılınması için yoğunlaştırılması ve evrenselleştirilmesi çağrısında bulunur; zira bu kelam, ilahi hakikatin en üst ifadesi olarak değerlendirilmektedir.[7] Entegrist teröristler şiddet eylemlerini haklı çıkarmak için bu yorumdan yana olduklarını ilan ederler: 11 Eylül saldırılarını yürütenler kendilerini evrensel cihadın şehitleri olarak görmektedirler; Allah katında ölü değil diri olduklarını düşünmektedirler. Onları kendilerini feda etmeye iten ve kendilerini bekleyen semavi düğüne hazırlanmak için arınmaya çağıran bir mizansen içinde, şehit mitolojisini içselleştirmelerine yardım eden şey, buna kanaat getirmiş olmalarıdır. Bu safdil sahneleme bilgisi, 12. yüzyıldaki akılcı tefsirci tarafından önerilen meleğe dayalı yorumdan bizi uzaklaştırır. Oysa şu dünyadaki ömür sırasında maruz kalınan hayalkırıklıklarını telafi etme ihtiyacını en iyi sergileyen temsillerin yansıtıldığı kutsal yazılar zemini bu yoruma uygundur.

Kutsal yazılar zemini ve onun en aşırı yorumu, bence 11 Eylül teröristlerinin ölüm tercihlerini açıklamaya yetmektedir. İsmailiye'ye, ya da Şiiler'de tezahür ettiği biçimiyle kendini feda etme mefhumuna başvurmaya hiç gerek yoktur. Şiiler kendilerini İslam'ın mazlumları olarak algılamışlardır; bir adaletsizliğe maruz kalmış olduklarını düşünürler. Şehit mefhumu onlarda zıvanadan çıkmıştır, çünkü en çok saygı duydukları ve örnek aldıkları imamlardan biri, Ali'nin oğlu Hüseyin Kerbela'da alçakça katledilmiştir (10 Ekim 680). Bu katliam Şiiler tarafından ilk sahne olarak görülür ve her yıl bunu anarlar. Dolayısıyla, sözcüğün İsevi anlamında şehadete tapınma onlarda yaygındır. İmamı savunmak ve onun katledilmesine engel olmak için hazır olmamanın suçluluğunu ayakta tutan bir şehadettir bu. Bu şehadette kefaret ve kurtulma mefhumu vardır. İmam, katledilmesine ses çıkarmamıştır; kanıyla, ona inananların kefaretini ödemek için feda etmiştir kendini. Suçlu bir vicdanı yatıştırmaya yönelik bir seremoni ve acıyı yücelten bir ayin-

7. Seyyid Kutb, *a.g.e.*, s. 20.

sellik söz konusudur. Bu fedakârlığın yüceltilmesinin cihatla ve Tanrı yolunda dövüşürken hayatını kaybettiği zaman Tanrı'ya yakın bir mertebeye varan şehitle hiçbir bağı yoktur.

Terörizme eşlik eden şehadet mefhumu, Ortadoğu sahnesinde başka bir kültürel geleneğe ait olan bir terör eyleminin sonrasında ortaya çıkmıştır: Günümüz Ortadoğu'sunun ilk kamikazeleri, 30 Mayıs 1972'de Lod Havaalanı'nda bir intihar saldırısı gerçekleştiren Nihon Sekigun'un (Japon Kızıl Ordusu) üç militanıdır. Hatta Kaddafi, Filistinliler'in bu yönteme neden başvurmadıklarını sormuştur.[8]

11 Eylül saldırılarından sonra, Şaron'un yönetimindeki hükümet, hemen New York saldırısını, İsrail'in Filistinliler tarafından maruz bırakıldığı saldırılarla bir tutmuştur. ABD'nin müttefiki olan Arap hükümetleri de, direniş terörizmiyle El Kaide tarafından Batı'ya karşı ilan edilen cihat terörizmi arasında ayrım yapmaya özen göstermişlerdir. Bu devletler, direniş örgütleri olarak gördükleri Filistin Hamas'ı ya da Lübnan Hizbullah'ının ABD'nin kara listesine alınmaması için müdahale etmişlerdir. Hem Arap basını hem de siyaset sınıfı bu ayrımı bir dogma mertebesine çıkarmış; Nazi işgali sırasında Fransız ve Avrupa direniş örgütleri, ayrıca da İsrail'in kurulmasına götüren mücadele sürecindeki Yahudi örgütlerinin bu silaha başvurduklarını hatırlatmışlardır. Filistin vakasında, terörist eylem, bizatihi dehşeti içinde bile, güçsüzlükten gelen bir öfkenin kışkırttığı nefretle artan bir umutsuzluk yaşayan zayıfın silahıyla bir tutulmaktadır.

Dolayısıyla kendini feda etme olgusu, Ortadoğu sahnesinde yürütülen terörizm üzerinden sorgulanmaktadır. Hizbullah tarafından, belki de Güney Lübnan'ın Şii ortamında ayakta kalmış olan şehadetin yüceltilmesi olgusundan, şehadet ve kendini feda etme üzerine başlı başına bir mitoloji inşa edilmiştir. İntihar eylemcisi adayını iri kara gözlü bakirelerle dolu Cennet Bahçesi'nde kendisini bekleyen düğüne hazırlamak için, mitoslara uygun bir tören düzeni ve bir ikonografi geliştirilmiştir. Bu sahneleme tertibatında, çağdaş enteg-

8. Bu olayı hatırlatan bir makale için bkz. Michaël Prazan, *Libération*, 14 Eylül 2001.

rizmin son insanbiçimli ve Hanbelilik yanlısı serüveninin yattığını görüyorum ki, bu entegrizmin, hem kurgulamalarında hem de Kuran kelamının şimdiki anlamına yaklaşımında kaba olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bana gelince, hangi saikle olursa olsun terörist eylemi reddetme konusunda radikal davrandığım da olmuştur. Soylu bir dava adına yürütülen terörizmin mitos tarafından nasıl yolundan saptırılabildiğini ve siyasi kültürde birdenbire yeniden ortaya çıkabildiğini biliyorum. *Dédale* dergisinin Kudüs'e ayırdığı sayısının girişine şöyle yazmıştım:

Terörizm ve İslamcı radikalizm konusunda kesin olarak diyebilirim ki, benim için her ikisi de kabul edilmezdir; onları hiçbir şey meşrulaştıramaz ve çevirdikleri dolaplar karşısında kendimi güçsüz bile hissetsem, onlara tüm gücümle ve tamamen karşı çıkıyorum; elimdeki olanaklarla, yani dünya ekranlarına yansıttıkları rezaleti kınayan yazı ve söz yoluyla onlara karşı mücadele etmeyi de sürdüreceğim. Bu geri alınmaz tavrı, kanlı fedailik eylemlerini gerçekleştirdikleri anda benimsemiş bulunuyorum.

Terörizm hakkında, bu barbarlığı sebebi ne olursa olsun reddetme basiretini göstermiş nadir kişilerden biri olan Camus'nün yolundayım; hatırlarsanız, 50'li yıllardaki Cezayir Savaşı sırasında olmuştu; Camus, Paris'in entelektüel arenasında tecrit edilmişti; ben de, yirmi yıl önce, ona karşı çıkanlardan yanaydım; tavır değiştirmemin nedeni de kendime sadakatsizlikten, ya da yüz seksen derece çark etmeyi yüceltmemden değil; fakat zaman, istisna hali ve yalnızlık içinde basiretlerini koruyanların hakkını teslim eden bir açıklayıcı. Önceki misal aşikâr bir biçimde gün ışığına çıktığı zaman, geçmişin yanılgılarını tekrarlamak niye? Ayrıca eklemem gerekir ki, soylu ulusal dava için terörizm tecrübesi, ulusun hafızasına bir dehşet olarak değil, zafer olarak kaydedilmiştir. Aynı zamanda bir kültür olgusu haline gelmiştir; *habitus*'un* parçası olan bir yoldur. Şu anda, Cezayirliler bu silahın kendilerine karşı döndüğünü bilmektedirler.[9]

İslam'da insanın kendini feda etmesi yoktur. Çağdaş entegristler, terörist eylemlerini yürütmek için bu kendini feda etme mefhumuna yeni bir yön vermiş ve bir dizi manipülasyon sonucunda İslami

* Latincede, bilgi ve eğitim yoluyla belirli alışkanlıklar edinme ve eylem tarzları geliştirme yeteneği sayesinde doğa yanında insana özgü bir "ikinci doğa" içinde yaşamak anlamına gelir. (ç.n.)

9. Abdelwahab Meddeb, "Le partage", s. 18, *Dédale, Multiple Jérusalem*, *a.g.y.*

muhayyilenin iklimine alıştırmışlardır. Buna karşılık, İslami özne her yıl İbrahim'in kurban ettiği oğlunun kefaretinin Tanrı tarafından bir hayvan gönderilerek karşılanmasını kutlar. Kuran'da İbrahim'in oğlunu kurban edişi hatırlatılır:

Böylece (çocuk) onun yanında koşabilecek çağa erişince (İbrahim ona): "Oğlum," dedi, "gerçekten ben seni rüyamda boğazlıyorken (*edbahuka*) gördüm. Bir bak, sen ne düşünüyorsun." (Oğlu İsmail) dedi ki: "Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşaallah, beni sabredenlerden bulursun."
Sonunda ikisi de (Allah'ın emrine ve takdirine) teslim olup (babası, İsmail'i kurban etmek için) onu alnı üzerine yatırdı.
Biz ona: "Ey İbrahim!" diye seslendik.
"Gerçekten sen, rüyayı doğruladın. Şüphesiz biz, ihsanda bulunanları böyle ödüllendiririz. Doğrusu bu, apaçık bir imtihandı.
Ve ona büyük bir kurbanı fidye olarak verdik (*debh*) (*fedaynahu*).[10]

Böylelikle bizzat Kuran metninde kefaret ve kurban arasındaki bağ kurulmuştur. Ve yine aynı *d.b.h.* kökünün hem "kurban etmek" fiili hem "feda edilecek kurban" anlamına geldiğini görüyoruz; ilk anlamı ise "yarmak, yırtmak, koparmak"tır; "gırtlağını kesmek", bir baş hayvanı boğazlayarak öldürmek buradan gelir ve aynı usulle bir kurbanı kurban etme ya da bir insanı acımaksızın öldürmeye varılır.

İslam'ın Mushafında, İbrahim'in kurbanının "gerçek bir imtihan" teşkil ettiği söylenir. Bu takdir, sahneyi trajik yoruma yatkın kılar. İbn Rüşd, Aristoteles'in *Poetika*'sının yorumunda, Grek tragedya yazarlarından habersiz olarak, Aristoteles (Stagira'lı) tarafından ortaya çıkarılan türün değişmez özelliklerinden birinin en iyi örneği olarak İbrahim'in kurbanını görüyordu:[11] Tragedya, "ittifakların bağrında şiddetin meydana gelme"[12] zeminini hazırlayarak, ürküntü ve merhamet uyandırmalıdır. Goethe ise Abraham (İbrahim) ve Agamemnon'la, insan kurban edilmesiyle birleşik olan *katharsis*'i (arınma) sergiler:

10. 37. sure, 102-107. ayetler.
11. İbn Rüşd, *Talhis Kitab Aristutalis fiş-Sir*, s. 220, ek bölümde, *Poetika*'nın Abderrahman Badawi tarafından Eski Arapça ve Modern Arapçaya çevirileri, Beyrut, 1973.
12. Aristote, *La Poétique*, 53b 19, 14. böl., s. 81, çev. Roselyne Dupont-Roc ve Jean Lalo, Le Seuil, Paris, 1981.

Tragedyada *katharsis*, ister gerçekten yerine getirilsin ister yalnızca bir ikame biçimi altında olsun, insan kurban etmenin bir türü aracılığıyla hayata geçer; bu da Abraham ya da Agamemnon vakalarında olduğu gibi hayırhah bir tanrısallığın müdahalesiyle olur.[13]

Trajik duygunun bu geçişini küçüklüğümden beri her yıl, oğlunun bedeli olarak bir hayvan indiren Tanrı'nın lütfuna şükretmek için İbrahim'in yaptığının anılışı olan kurban bayramlarında, hayvanın boğazının kesilmesini seyrettiğimde yaşıyordum. Muhtemelen insan kurban etmenin aşılmasını kutlamanın bir yoludur bu. Böylelikle, bu imgenin gerçekten yüceltilmesi, İslami özneyi kesilen gırtlaktan çıkan hırıltıya aşina kılar. Bu hareketten sonra, çocuk halimle, hayvanın dumanlar tüten kanının çiçek tarhlarını birbirinden ayıran yollardan birinin taşları üzerinden son damlasına kadar aktığını ve döküldüğü çukuru kızıla boyadığını görüyordum. Cezayir'den, El Kaide'nin suçortaklığı ve hayır duasıyla Afgan sınavından çıkanların kurduğu GIA'nın marifeti olan, hepsi boğazı kesilerek öldürülmüş aile sahneleri geldiği zaman, İbrahim'in kurban sahnesini düşünmeden edemedim. Hayvanı kanının dökülmesi yoluyla kurban etme seremonisi, o diğer kurban etme biçimini aklıma getiriyor; bu sefer teröristin intiharına bağlı değil, entegristin ritüel cinayetin İslam'a uyarlanmasının papazı haline nasıl geldiğine bağlı – hayvandan insana dönmek için ilahi kefareti ortadan kaldıran ve rolleri değiştiren fazladan bir bozulma. Hayvanı kendi elleriyle öldürerek simgesel kurban etmenin gerçekliğini yaşamak, simgesel hareketi gerçek bir fiil olarak yeniden üretme kararı aldığında (ki cinneti tamamen tanımlayan da budur) özneyi eline geçiren çılgınlıktan korumaz onu. Dökülen kan gerçeği içinde simgeselliği yaşamak, çılgınlığa bu düşüşe kişiyi hazırlamaktadır belki.[14]

13. Goethe, "Remarques supplémentaires sur *La Poétique* d'Aristote (1827)", s. 257, *Écrits sur l'art* içinde, metin seçimi ve çeviri Jean-Marie Schaeffer, Klincksieck, Paris, 1983.

14. Abdelwahab Meddeb, "Cous coupés", s. 65-67, *Algérie, textes es dessins inédits*, Le Fennec, Casablanca, 1995.

30

11 EYLÜL teröristlerinin davranışlarında o kadar mükemmel uygulanmış olan takiye zikredilince İsmailiye'ye dönmek gerekir mi? Gerçekten, İsmailiye fedailerinde görülen gizlenme ve kılık değiştirme örnekleri, günümüzdeki teröristlerin davranışları kadar hayret vericidir. Conrad de Montferrat'yı öldürenler, Hıristiyan keşişi gibi giyinmişlerdi. Selahaddin'e saldıranlar, efendilerinin en yakınında iki Memlûk oluncaya kadar aylar boyunca sabırla beklemişlerdi. Vezir Muinettin Süleyman'ı öldürenler hizmetkâr kılığına girmişlerdi. Nizamülmülk'ü öldüren kişi Sufi rolü oynuyordu. Herkese açık derslerde öğretilerini eleştiren Fahreddin Razi'nin hesabını görmek için gönderilen fedai ise, aylar boyunca kendini sebatkâr bir öğrenci gibi göstermiş, üstadının güvenini kazanmış ve baş başa kaldıkları bir sırada ona saldırmıştı. Artık İsmailiye mezhebinin yaptıklarını da öğretilerini de bir daha asla eleştirmeyeceğine söz verdikten sonra, Fahreddin'in hayatı kurtulmuştu.[1]

İsmailiye'nin Şii mantığı dahilinde olan takiyeye başvurmanın getirdiği gizlenme geleneğini hatırlatmaya gerek var mıdır?[2] Takiye sözcüğü *v.k.y.* kökünden gelir ki, kendini kollamak, temkinli olmak, korumak, muhafaza etmek demektir. Durum herkesin gözü önünde dini ibadetinizi yerine getirmeye ya da inancınızı herkese açıklamaya müsait olmadığında, inancınızı gizli tutmanız; gizli düşüncenizi yitirmeyecek, muhafaza edecek ve koruyacak şekilde ted-

1. Bernard Lewis, *a.g.e.* Bu çeşitli anekdotlar hakkında bkz. sırasıyla s. 159-60, 104, 85, 114-5.

birler almanız tavsiye edilir. Bu uygulama iki durumda gözlemlenmiştir: başka bir yasanın otoritesi altında yabancı statüsünde olan Müslümanlarda; ve Sünni iktidarının rafızi ve zındık gibi gördüklerini, yani çeşitli Şii tarikatlarını (bunlardan biri de İsmailiye'dir) ya da Hariciler'i[3] kovaladığı zaman İslam azınlıklarında. Bu müritlere, zulme uğradıkları dönemde takiye uygulamaları tavsiye edilmekteydi: Kanaatinizi gizli tutmak, peşinize düşülmesinin vereceği zahmetten kurtarır sizi. Bu gizlilik stratejisi birçok tarikatın ayakta kalmasına yardım etmiştir. Bu mefhumu, düşmandan gelecek tehlikeden çekinen Müslümana, gönlünde mümin kalarak ağzıyla imanını inkâr etme izninin Allah tarafından verildiğini söyleyerek, Şiiler şekillendirmiş ve kuramsallaştırmışlardır. Bu mefhumu kutsal metne atıfta bulunarak çıkarmışlardır:

> Müminler, müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesinler; kim böyle yaparsa Allah katında bir değeri yoktur; ancak, onlardan sakınmanız hali müstesnadır.[4]

Takiyeye başvurulması Sünnilerin gözünde takdire değer bir şey değildi; bu yola başvurmaya izin verilen bütün mezheplerde pratik olarak kabul edilir, ama sizi ölüm tehlikesinden koruyacak bir mecburiyet teşkil etmez. Bu anlayışla, başka bir Kuran ayeti zikredilir:

> (Mallarınızı) Allah yolunda sarfedin, kendinizi kendi elinizle tehlikeye atmayın, işlerinizi iyi yapın. Şüphesiz Allah iyi iş yapanları sever.[5]

Bu mefhum, cihadı ve şehadeti zayıflattığını düşünen Sünniler tarafından tehlikeli görülür. Mesela Hanefiler, takiyeye başvurarak

2. Takiye mefhumu için bkz. *a.g.e.*, s. 61, 122, 134, 176.

3. "Hariciler" (ya da "dışarı çıkanlar") Hilafet üzerinde hak iddiasında olan iki taraf, yani Muaviye ile Ali arasında hakemlik yapmayı reddetmek için, Siffin Savaşı'nda (Temmuz 657) iki ordunun saflarını terk edenlerle ortaya çıkan en eski İslam mezhebidir. Taşkın bir fanatizmi olan bu aşırılıkçı mezhebin özelliği, kendi görüşünü paylaşmayan herkesi kâfir ilan etmeleridir (tekfir). Aynı zamanda kadın-erkek gözetmeden siyasi suikastler ve terörizm uygulamaktadır. Bu nedenle sık sık, çağdaş entegristler konusunda da hatırlatılmaktadır. Bkz. *Encyclopédie de l'Islam*, *a.g.e.*, IV, s.1106-1109'da G. Levi Della Vida'nın makalesi. Ayrıca bkz. H. Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, s. 35 ve dev., Payot, Paris, 1965.

4. 3. sure, 28. ayet. 5. 2. sure, 195. ayet.

ağzıyla imanını inkâr edip hayatını kurtaranların yerine, çile çekerek ölen şehitleri tercih ederler.

Takiyeye başvurulması bazen de, son İspanya Müslümanları olan ve sürgün ile dininden dönme arasında seçim yapmak zorunda kalan Moriskolar gibi azınlık durumunda ve hoşgörüsüz bir iktidarın tehdidi altında bulunan Müslümanlara tavsiye edilir. Bu hoşgörüsüzlük dalgası, Kastilya Engizisyonu'nun başına geçmeden önce Kral'ın günah çıkarma papazı olan, fanatik dindar Fransisken Francisco Jiménez de Cisneros tarafından 1499'da başlatılmıştır. Hükümdarları Boabdil'in (Ebu Abdullah) teslim olmasından sonra Gırnata'da kalmayı arzu eden Müslümanlara dini ibadet izni veren 1492 anlaşmasını ihlal ederek, dört bin Gırnata Müslümanını dinlerinden dönmeye zorlamıştır.[6] Bu çaresizlik durumu, Amagro kökenli bir Oran ilahiyatçısının kaleme aldığı bir fetvayı doğurmuştur. Eldeki kopyalara göre bu fetva, Aralık 1503 ya da 1504 tarihlidir. "Mühürlü kâğıt", dinlerinden dönmeye zorlanan Gırnata Moriskolarına yönelik ateşli bir cümleyle başlar: "Kardeşler, siz ki ateş korlarını elle tutar gibi dininize sarıldınız."[7] Oran Müftüsü, zorla Hıristiyan olan Müslümanları *guraba* diye adlandırır; yani, "İslam yabancı olarak doğdu, sonunu da başlangıcı gibi, yabancı olarak getirecektir; yabancılara rahmet[8]," diyen o çok güzel hadisi düşünürsek: Yabancılar. Sonra da onlara, takiye, gizlenme İslam'ını yaşamalarını salık verir; görünüşte Hıristiyanlığı benimser gibi yaparken yüreklerinin sırrı olarak imanlarını ayakta tutmak ve öğretileriyle ibadetlerini gizlemek için ne yapmaları gerektiğini açıklar.

Müslüman ilahiyatında "inkâr sözleri söylemeye zorlanan kişi statüsü" diye adlandırılan budur. Bu durum İslam'ın başlangıcına kadar çıkar; Kureyşler'in ilk Müslümanlara dinlerini inkâr etmeleri için yaptığı dayanılmaz

6. Rodrigo de Zayas, *Les Morisques et le racisme d'État*, s. 218-9, La Différence, Paris, 1992.

7. Leila Sabbagh, "La Religion des Moriscos entre deux fatwas", s. 50, *Les Morisques et leur temps* içinde, CNRS, Paris, 1983. Özellikle *takiye* konusunda bu güzel tahlile çok şey borçluyum.

8. Bkz. Muslim'in *Sahih*'i, *a.g.e.*, s. 53.

işkencelere kadar – Hıristiyanlığı benimsemeye zorlanan Endülüs Müslümanlarının durumu da apaçık budur.[9]

Bu konuda Peygamber'e vahyedilen bir ayet de vardır ve o kişiye en şiddetli azapları haber verir.

Gönlü imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah'ı inkâr edip gönlünü kâfirliğe açanlara Allah katından bir gazap vardır; büyük azap da onlar içindir.[10]

Dolayısıyla, Müslümanın inancı yüzünden baskı altında olduğu ve gizlenen imanla açık eylem arasında çelişkide kaldığı bir şiddet durumunda yürürlüğe giren takiye budur. Bu uygulama, "yapılan işten ziyade niyet önemlidir" diyen hadisin de ilan ettiği gibi, İslam'da merkezi bir yeri olan niyet *(niyya)* mefhumunun hükmü altındadır. Dayatmayla karşı karşıya bırakılıp Hıristiyanlığı kabul etmek zorunda kaldığında, önemli olan Müslümanın niyetidir: İmanını korumak için, Hıristiyan usullerine uyarken de İslami niyetini beyan etmesi yeterlidir.

11 Eylül teröristlerinin aylar, hatta belki de yıllar boyunca ölümcül saldırılarını hazırlamak için nasıl hareket ettiklerini anlamak için bu ilahiyat mülahazalarına başvurmak şart mıdır? Bunda sadece, bir ayaklanma ve devrim projesiyle harekete geçen gizli örgütlerin hepsinde bulunan yasadışı eylem görülemez mi? Eğer mesele özgüllüğü yüceltme merakıysa, Türk imparatorluğunu zayıf düşürmek için İngilizler tarafından Arap milliyetçiliğinin su yüzüne çıkartıldığı 20. yüzyıl başında Osmanlılara karşı mücadele yürüten Ortadoğu Araplarının yasadışı hareketlerine atıfta bulunulamaz mı? T. E. Lawrence'ın tanıklığına göre, Araplar,

Türk gazetelerini okurken, vatanseverliği teşvik etmek için "Türk" kelimesinin yerine "Arap" kelimesini koyuyorlardı. Baskı onları sağlıksız bir şiddetle doldurdu. Anayasal çıkış yolundan mahrum kaldıkları için devrimcileştiler. Arap cemiyetleri illegale geçtiler, liberal kulüpleriyken fesat gruplarına dönüştüler. Ana Arap cemiyeti Akhua kamuya açık bir biçimde feshedildi. Onun yerine Mezopotamya'da, çok gizli bir kardeşlik derneği

9. Leila Sabbagh, *a.g.e.*, s. 53.
10. 16. sure, 106. ayet.

olan ve neredeyse tamamen Türk ordusundaki Arap subaylardan oluşan tehlikeli Ahad örgütü çıktı; bu örgütün üyelerinin yemininde, efendilerinden askerlik sanatını elde etmek ve isyan vakti geldiğinde bu bilgiyi onlara karşı kullanmak vardı. Arap hareketinin genç John Wilkes'ı* olan Seyyid Talip'in hiçbir ilke gözetmeden iktidarı elinde tuttuğu, Güney Irak'taki vahşi bölgelerde güvenli üsleri olan büyük bir cemiyetti bu. Mezopotamya doğumlu subayların onda yedisi harekete katılmışlardı; sırlarını o kadar iyi gizliyorlardı ki, bazı üyeleri Türkiye'de sonuna kadar yüksek komutada görev yaptılar (...) Suriye Kurtuluş Cemiyeti Fetah, Ahad'dan da büyüktü. Türk imparatorluğunu yıkmak amacıyla yemin eden toprak sahipleri, yazarlar, hekimler, üst kademeden devlet memurları bu cemiyet içinde parolalar ve birbirini tanıma işaretleri yarattılar, bir matbaa ile bir merkezi kasa kurdular.[11]

Takiye ilkesini kavramak için kültürel farklılığı hesaba katan bir açıklamayı öne çıkarmak gerekirse, o zaman her şeyi ifşa eden bir uygarlığın karşısına, ağırbaşlılık ve sessizlik, edep ve hayâ gibi sırrın saklanmasına elverişli bir zemin yaratan vasıfları çıkartan bir açıklama önerilebilir. Böyle dolambaçlı bir açıklamanın işe yarayacağından kuşkulu olmama rağmen, bu hakiki kültürel farklılık üzerinde ısrar etmek beyhude değildir. Batı uygarlığı, özyaşamöyküsünde her şeyi ifşa etme geleneğini, özellikle Rousseau'nun *İtiraflar*'ından sonra yaratmıştır. Batılı geleneğinde *İtiraflar*'dan önce, vatandaşım Aziz Augustinus'un, çocuğun ağzından konuşan (özyaşamöyküsü türünün ayırt edici özelliği) yazıları olduğunu bilsem de, hakiki başlangıcın Rousseau ile yapıldığı üzerinde ısrar ediyorum. Çünkü Augustinus'un eseri, kabahati ancak inançla eklemlendiğinde zikreder; yazarın yaşamını iki döneme ayırır: Hıristiyan olmasından önce ve sonra. Ayrıca, Pascal'in "nefrete müstahak benliğe" verip veriştirmesine yol açan Montaigne'in önceliği olduğunu da biliyorum.

İslami gelenekte en azından üç önemli özyaşamöyküsü olduğunu da biliyorum: Suriyeli Usame İbn el-Münkid'inki (1095-1188),

* 1865'te Abraham Lincoln'ü öldüren suikastçi. (ç.n.)

11. T. E. Lawrence, *Les Sept Piliers de la sagesse*, s. 55-56, Fransızcaya çev. Julien Deleuze, Folio-Gallimard, Paris, 1992 (Türkçesi: *Bilgeliğin Yedi Sütunu*, çev. Bilal Çölgeçen, Çiviyazıları, İstanbul, 2001).

Haçlı Seferleri üzerine değerli bir tanıklık[12] teşkil eder ve bir şahsın önemli tarihi vakalara ateşli bir biçimde katılımı üzerinden, bize onun karakterini ve hakikatini verir. Ama çocukluktan hiç söz etmez, itiraflara geçmez, hiçbir şey itiraf etmez, kabahati içselleştirmez, öznenin oluşması için gereken suçluluk kartını hiç kullanmaz. Kabahat olmadığında bile, öznenin kendini bir tekillik olarak kurmasına yardımcı olacak dramı (faciayı) yaratmak için, onu icat etmek gerekirdi. Bu durumun neyi temsil edebileceğini, İslam'da Bistâmi[13] gibi Sufiler kavramıştır. Ama sadece olayların içinde nasıl yer aldığını tasvir ederek kendi portresinin hakikatine ulaşmış olması bile, İbn Münkid'in yürekliliğini gösterir: Toplumsal ve özneler-arası ilişkiler stratejisi, benliğin silinmesine değilse de geride durmasına dayanan bir toplum için, takdire değer bir kazanımdır.

Bir de, Tunus doğumlu olan ve Kahire'de ölen vatandaşım İbn Haldun'un özyaşamöyküsü vardır: Yazar ne çocukluğundan, ne ailesinden, ne de hislerinden bahseder. Kısacası seyahatnamesinde benlik gizli tutulmuştur; bu eser, egonun geri çekilmesi, sır ve ihtiyat kültürünün durumunu belâgatle sergiler. İtirafı merkeze yerleştiren kültürden farklı bir kültürdür bu.[14] Buna karşılık bu kitap, 14. yüzyıldaki İslami Arap toplumlarında iktidar ve bilgi otoritesinin kurumsal işleyiş çarkı üzerine değerli bir tanıklık bırakmaktadır; üstelik içinde bazı çok güzel tasvirler (daha önce aktardığımız Kahire tasviri gibi) ve yazarın Şam kapısında Timurlenk'le karşılaşmasını aktaran bölüm[15] gibi çok güzel anlatılar da bulunmaktadır.

Son ünlü özyaşamöyküsü, Moğol hanedanını kurmak için Hindistan'ın kuzeyini fethetmeye giden meşhur hükümdar Babür'ünkidir (1494-1529).[16] Bu özyaşamöyküsünün özelliği, bize gündelik

12. Usame İbn el-Münkid, *Des enseignements de la vie, Souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des croisades*, Arapçadan çev. André Miquel, Imprimerie nationale, Paris, 1983.

13. *Les Dits de Bistâmi, a.g.e.*, bkz. 47., 48., 49. ve 50. parçalar.

14. İbn Haldun, *Le Voyage d'Occident et d'Orient, a.g.e.*

15. *A.g.e.*, s. 230-9.

16. *Le Livre de Babour, Mémoires du premier Grand Mogol des Indes*, Çağataycadan çev. Jean-Louis Bacqué-Grammont, Imprimerie nationale, Paris, 1985.

yaşamını, gençliğini, sevinçlerini, pişmanlıklarını, hırslarını, başarısızlıklarını ve zaferlerini anlatan kişinin edebidir yine. Öznel kısmı, bazı manzaralar ya da bazı portreler karşısında uyanan heyecanlarda aktarılır; lezzetini Hindistan'da keşfettiği ve önceden bilmediği mango meyvesinin yeni tadı gibi duyusal deneyimlerin tasvirleri vardır; ama Babür, çocukluğunun ve doğduğu toprakların meyvesi olan kavunu tercih etmeyi sürdürecektir.

31

HER ŞEYİN birbirinin içine girdiği bir dünyada, küreselleşmeye tabi olan bir gezegende, tikelle evrenseli, özgülle sıradanı, farklılıkla aynılığı bir araya getiren diyalektiğin gerektirdiği nüanslarla hareket edilmelidir. Yüzyıllardan beri sınırlar, sadece geçitleri tutmak için değil, aynı zamanda fikirler ve insanlar tarafından katedilmek için de çizilmiştir. Günümüzde varlıkların ve şeylerin göçü yoğunlaşmış da olsa, bu cins yer değiştirmelerin bizim dönemimizde bir özelliği kalmamıştır. Doğulu ve İslami bir olgu olan, ama ortaçağdan beri Hıristiyan Batı tarafından bir mitos gibi inşa edilen Haşşaşiye vakasına, katetme perspektifi içinde yaklaşmak uygun olur. Aynı Batı, 17. yüzyıldan, özellikle de 19. yüzyıldan itibaren tüm siyasi terör biçimleri onunla özdeşleştirilsin diye bu olguyu yeniden canlandırmıştır. Başka bir İslami olguyu aydınlatmak için benzetme olarak kullanıldığında, böyle bir göndermenin gerektirdiği Batılı yapıyı akılda tutmak uygun olur. İkisi de aynı tarihsel uzama ait sayılan, çağdaş bir olgu ile, çağdaş olan başka bir olguyu çözmeye yönelik eski, "arkeolojik" bir olgu arasında kültürel bir tutarlılık bulunduğu düşünüldüğünde, aslında heterojen bir yakınlaştırmaya başvurulmaktadır. Eğer terörizmle İsmailiye arasında evrensel bir benzerlik olduğu düşünülürse, özgüllük payı kendiliğinden kaybolmaktadır. O andan itibaren de Haşşaşiye ile El Kaide teröristleri arasındaki benzerlik, bir tutarlılık ya da kültürel bir süreklilik teşkil etmemektedir artık. İsmailiye göndermesinin, sır ve kendini feda etme üzerine kurulu her tür terörizmde bir model olarak ortaya çıktığı kabul edilir edilmez, Haşşaşiye ve El Kaide olgularının aynı inanç sahnesine ait olmaları bir raslantıdan ibaret kalır.

El Kaide teröristleriyle Haşşaşiye tarikatı arasında algıladığım

iki benzerlik noktasından biri, önderlerinin ulaşılmaz dağlara sığınmış olmalarıdır. Hasan Sabbah, Alamut Kalesi'ni, Hazar Denizi'nin yakınında ve Orta Asya çemberine dahil olan topraklardaki Elbruz Dağları'nın doruklarından biri üzerine kurmuştu. Kurulmasından üç yüzyıl sonra bu kalenin direncinin kırılıp teslim olması için, Moğollar'ın ısrarcılığı gerekmiştir. Bu kale 1090 yılında, ulaşılması güç bir diyar olarak ünlenen Kazvin kentinin kuzeydoğusundaki Daylam bölgesinde, Hasan Sabbah tarafından kurulmuştu. İslamlaşmasından itibaren Sünni ortodoksluğu tarafından kovalanan çok sayıda tarikata sığınaklık etmişti: Sürekli bir Şii çalkantısının ocağı olmamış mıdır? Alınmazlığıyla meşhur olan kale, sonunda Moğol Hülagu tarafından 1256'da kuşatıldı. Şu satırları yazdığım sırada, Zabul eyaletindeki Kalât yakınındaki dağlarda bulunan Bin Ladin, komutanları ve yakın korumalarının ne kadar direneceklerini soruyorum kendime; bu eyalet, Molla Ömer'in kabilesi olan Hottaklar'ın da geldiği Kandahar eyaletiyle bitişiktir. Eğer Kalât'taki mağaralara saklanmadılarsa, belki de dağlarda başka bir yerdedirler; muhtemelen Tora Bora yükseltilerine kazılı dehlizlerdeki yeraltı üssüne sığınmışlardır. Kalât'ın kuzeyindeki Celalabad'ın güneydoğusunda yükselen hazin dağları ve çıplak kayalarıyla "kara toz" adı verilen yerdedirler; ama Orta Asya adı verilen bu toprakların diğer köşesinde Alamut'un yükseldiği yönün tam aksinde.

İki hareket arasında ikinci benzerliği oluşturan şey, terörist girişimin kaçınılmaz başarısızlığıdır: El Kaide de Haşşaşiye gibi bozguna uğramaya mahkûmdur. Bin Ladin'in yarattığı örgüt de tarihte bozguna uğrayan benzer tüm hareketler gibi bozguna uğrayacaktır. İnsan pratiğinden çıkarılmış bir derstir bu. Tarih, irredantist olan ve *hubris** hiddeti tarafından canlandırılan bu tip eylemlerin sadece başarısızlıklarını kaydetmiştir. Siyasette kalıcılık, temkinlilikle ve taviz verme sanatıyla elde edilir. Belirsiz olan tek şey, böyle bir başarısızlığın dünyaya neye mal olacağıdır.

11 Eylül olaylarını aydınlatmak için gönderme olarak Haşşaşiye'ye sarılanların, "medeniyetler çatışması"nı[1] önceden söyleyen

* Aşırı gurur, kibir, büyüklenme. (ç.n.)

Huntington'ın teziyle uyum içinde oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu tezin hedefi, SSCB'nin çöküşünden ve soğuk savaşın son bulmasından sonra sallantıda olan bir tarihe yeniden güven ve yeni bir varlık nedeni vermek olmuştur. O sırada önemli olan, "tarihin sonu"na cevap vermek ve düşmanın hatlarını yeniden çizmektir. Batı'nın potansiyel rakipleri olarak görülen sekiz uygarlığın içinden, Batı hegemonyasına ilk karşı çıkacak uygarlık olarak İslam, müstakbel düşman seçilmiştir. Bazıları, 11 Eylül olaylarında, bu öngörünün gerçekleşmesini gördüler. İlk resmi Amerikan tepkilerinde, kuşkusuz bir cihad eylemi gibi görülen şeye cevap vermek için, adeta bir refleks gibi, Haçlı Seferleri zikredildi. Ama çok çabuk bir biçimde, resmi söylem daha temkinli bir yola girdi ve entegrizme karşı misillemeyi örgütlemek için Müslüman müttefiklere an azından sembolik bir yer açtı. İslam ile İslamcılık arasındaki ayrım böylelikle bizi medeniyetler çatışmasını zikreden varsayımdan uzaklaştırdı.

Huntington'ın kuramı, Fransızca yazan İranlı filozof Daryush Shayegan tarafından ustalıkla eleştirildi. Filozof, İslam'ın kurulu ve tutarlı bir bünye teşkil etmediğini hatırlatır. Kabul edilmiş ya da maruz kalınmış bir modernliğin etkisi altında, İslam da diğer geleneksel uygarlıklar gibi, bilinçli ya da bilinçsiz, süregelen varlığını yitirmesiyle olacağı varlığın sonsuz beklentisi arasında, iki aradalık durumu yaşamaktadır. Bu durum, geri döndürülemeyen ve tüm insanlığın yazgısını etkileyen bir kopmaya neden olan dünyanın Batılılaşmasının sonucudur. Cilalı taş devrinin getirdiği kopmayla benzer kapsamda, onunla aynı niteliksel önemde olan bir kopmadır bu. Sınai ve bilimsel devrimin son serüvenleri, nerede bulunursa bulunsun ve hangi uygarlıktan olursa olsun, insanı dönüştürmektedir: Küreselleşmeyi nesnel kılmanın ve ortak kültürel sahneyi kurmanın önkoşuludur bu. Huntington tarafından potansiyel açıdan Batı-aleyhtarı diye tespit edilen diğer tüm uygarlıklar (Japon, Çin,

1. Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Yaz 1993. Bu makale daha sonra şişirilerek kitap haline getirilmiştir; bkz. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996; Fr. çevirisi *Le Choc des Civilisations*, Odile Jacob, 1997 (Türkçesi: *Medeniyetler Çatışması*, Vadi, Ankara, 1997).

Hint, Slav-Balkan, Latin Amerika, hatta Afrika) aynı durumda bulunmaktadırlar; nüans noktaları ve birbiriyle orantısız olanaklara sahip olmalarına rağmen, zorunlu bir biçimde ortak sahnenin katılımcılarıdır. Hiyerarşik hareketlilikle hegemonyanın yeniden sergilenmesi ve paylaşılan bir değer öğretisinin ortaya konulması ancak bu yegâne sahnede vuku bulabilir.[2]

Edward Said, yorumcuların 11 Eylül olaylarını tahlil etmek için canlandırdıkları aynı tezi "sıcağı sıcağına" eleştirmiştir.[3] Huntington'ın tanıtlamasında, Bernard Lewis'in 1990'da çıkmış olan ve husumeti daha başlığından göze çarpan ("İslami Kudurganlığın Kökleri") bir makalesine yaslandığını hatırlatmıştır. Böylelikle, İslamcı terörizme özgül bir doğum tasarlamak için İsmailiye'yi bir işaret şamandırası haline getiren kişinin, medeniyetler çatışması senaryosu içinde Batı'nın baş düşmanı olarak İslam'ı tespit edenlerin de akıl hocası olduğu ortaya çıkmaktadır. Edward Said İslam'ın Batı'yla sadece çatışmalar yaşamadığını, ortada daha karmaşık bir olgu olduğunu göstermeye çalışır. İki bünye sayısız defa çakışmış, karşılaşmış, birbirine tohumlar ekmiştir; Akdeniz denen ortak sahnenin katılımcıları olmuşlardır. Edward Said bariz bir gerçekliği hatırlatmaktadır sadece: İslam Avrupa'nın içinde olmuştur, Batı'ya içseldir. Örnek olarak da, Peygamber'le İmam'ı, Muhammed ile Ali'yi cehenneminin merkezine yerleştirerek İslam'ın merkeziliğini kabul etmek zorunda kalmış olan Dante'yi (1265-1321) verir.[4]

İlahi Komedya'daki cehennemin sekizinci çemberinin dokuzuncu bölümünde, Kuran kelamının kurucusunun, ayrılıkçı ve nifak körükleyicilerle birlikte yer alıyor olmasının, ortaçağdaki İslam'ı sapkın bir mezhep sayan basmakalıp yargıyı teyit ettiğini ekleyeceğim. Onların içine konuldukları durum, şairin İslami kültürden yararlanırken yüklendiği borcu daha sonra reddettiğini ortaya çıkarmaktadır. Selahaddin'i, İbn Sina'yı ve İbn Rüşd'ü (üçü de, Yunan-Roma

2. Daryush Shayegan, *La lumière vient de l'Occident*, özellikle bkz. 1. Kitap 3. Bölüm, "Medeniyetler Çatışması", s. 31-41, l'Aube, La Tour d'Aigues, 2001.

3. Edward Said, "Le Choc de l'ignorance", İngilizceden (ABD) çev. Françoise Cartano, 27 Ekim 2001 tarihli *Le Monde*.

4. Dante, *La Divine Comédie, L'Enfer*, XXIII, 22-36.

Eskiçağı'nın düşünce ve siyasetini temsil eden büyük simalarla birlikte *limbes*'e* yerleştirilir[5]) kurtarmak, Toscanalı şairin borcunu karşılamaz. Borcunun büyüklüğü, Floransalı'nın eserleriyle Mürsiyeli büyüğü İbn Arabi'nin eserleri arasındaki olağanüstü yakınlıkta görülebilmektedir.[6] Dahası, 1920'den itibaren Miguel Asin Palacios tarafından, Dante'nin eserinin kendisinden önceki muhtelif İslami eserlerle çakışan yönlerinin şaşırtıcı bir dökümü yapılmıştır.[7] Tarihçiler, Cizvit İspanyol'un önsezisi ve soruşturmasında, özellikle İslam peygamberinin bir gece içinde Mekke'den Kudüs'e gittiği, daha sonra da kendinden önce gelmiş peygamberlerle karşılaştığı ve Tanrı'nın yakınlığına ulaştığı gece yolculuğu (mirac) efsanesi ve onu takip eden urucunda (isra) Dante'nin maruz kaldığı İslami etkinin kanıtını görmüşlerdir.[8] Bununla birlikte, Asin Palacios'un kitabı çıktığından beri Avrupa'daki direnç sıkı olmuştur; Avrupa edebiyatının kurucu metinlerinden birinin İslam etkisine maruz kalmış olması bazı kafalara tahammül edilmez ve zararlı görünmektedir; hatta bazı aklıevveller İspanyol araştırmacıya oyunbozan muamelesi yapmışlardır; zira tam bütün İtalya'nın kurucu atayı yüceltecek altıncı yüzyıl kutlamalarına hazırlandığı sırada, bu hakikati onlara bildiriyordu.[9] Entelektüel de olsa, bir Avrupalıya, edebi modernliğin yolu-

* Hıristiyanlarda vaftiz olmadan önce ölen çocukların ruhlarının gittiği yer; Latince *limbus*'tan (sınır). (ç.n.)

5. *A.g.e.*, *Enfer*'in *(Cehennem)* III. şarkısının 129., 143. ve 144. mısralarında zikredilmektedirler.

6. Abdelwahab Meddeb, "Le Palimpseste du bilingue: Ibn Arabi et Dante", *Du bilinguisme* içinde, s. 125-40, Denoël, Paris, 1985.

7. Miguel Asin Palacios, *L'Eschatologie musulmane dans "La Divine Comédie"*, çev. Bernard Dubant, Arché, Milano, 1992. İlk İspanyolca basımı 1920'de Madrid'de çıkmıştır.

8. Enrico Cerulli, *"I Libro della Scala" e la questione delle fonti arabo-spagnole della "Divina Commedia"*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano, 1949. Aynı yazar ve aynı yayıncıdan, bkz. *Nuove Ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, 1972. Bu *Libro della Scala* artık Fransızcada da bulunmaktadır; bkz. *Le Livre de l'Échelle de Mahomet*, Lettres gothiques, Livre de Poche, Paris, 1991.

9. Asin Palacios kitabının ikinci baskısına (1944), Fransızca çevirisinde de bulunan (s. 501-632) ve "Histoire et critique d'une polémique" ("Bir Polemiğin Tarihi ve Eleştirisi") başlığını taşıyan kapsamlı bir dosya eklemiştir.

nu açan yaratıcı artzamanlılığın başlangıcını teşkil eden kişinin İslami etki altında kalmış olduğunu kabullenmek zor gelmektedir. Oysa Dante örneği, Akdeniz sahnesinin 14. yüzyıl başına kadar İslami kültürün hâkimiyeti altında olduğunu kanıtlamaktadır. Kısa süre önce Benoît Chantre ile Philippe Sollers'in Dante hakkında yaptıkları söyleşilerde bile bu soru gündem dışında bırakılmaktadır: Bunun siyasi aciliyeti, iki muhatabın akıllarının köşesinden bile geçmemektedir.[10] Sırf İslam'ın Fransa'daki, Avrupa ve Batı'daki mevcudiyetinden ötürü bile, böyle bir sorun en azından hatırlatılmayı hak etmekteydi; "karşılıklı bağımlılıklar" bakımından zengin olan dönemimiz için bir güvence ve bir kanıt teşkil etmiş olurdu. Philippe Sollers "kutsal şiir"in açıldığı uzamı neye indirgiyor bakın:

Dante Katolik sanatın elmasıdır. "Kutsal şiir"inde, onun parlama anında barındırdığı tüm imkânları yoğunlaştırır. Ondan önce, Yunanlılar. Ondan sonra, modern zamanlar. Onun aracılığıyla da, "yeni yumuşak üslup", Kutsal Kitap ve özellikle Mezmurlar'da Latinlik yeniden kurulur.[11]

Ben de şunu eklemek istiyorum: "Onunla birlikte ve size kadar, İslam'ın bastırılması."

Edward Said, dünyamızın yaşadığı bunalım ve gerilim üzerine, "güçlü ve güçsüz cemaatler, aklın ve cehaletin seküler siyasetleri, adalet ve adaletsizliğin evrensel ilkeleri terimleriyle"[12] düşünmenin daha basiretli olacağını kaydeder.

İslam'ın evrenselliğe katkısını hatırlattığında Edward Said'e ne kadar katılıyorsam, hastalığı değilse de sapmalarını anlamak için gerekli olan özgüllük payını gözden kaçırdığında ondan o kadar uzaklaşıyorum. "Korkunç 11 Eylül olayları"nı hatırlatırken şöyle diyor:

Özenle planlanmış bu kitle katliamı, patolojik motivasyonlardan esinlenen ve beyinlerinden rahatsızlıkları olan küçük bir militan grubu tarafından yapılan bu intihar saldırılarının dehşeti, Huntington'ın tezlerinin kanıtı haline getirildi. Bu olayları oldukları gibi görmek, yani büyük fikirlerin (bu terimi geniş anlamıyla kullanıyorum) kızıştırılmış bir fanatik grupçuk tarafından cinai hedefleri için hileyle ele geçirilmesi olarak görmek yerine,

10. Philippe Sollers, *La Divine Comédie*, Benoît Chantre ile söyleşiler, DDB, Paris, 2000.
11. *A.g.e.*, s. 9. 12. Edward Said, adı geçen makale.

eski Pakistan Başbakanı Benazir Butto'dan İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'ye kadar herkes, İslam'ın özündeki bozukluklar üzerine ahkâm kesti.

Peki Guyana'daki papaz Jim Jones'un müritlerinin veya Davidyenler gibi tarikatların, ya da Japonya'daki Aoum Shinri Kyo'nun üyelerinin, tahrip güçleri daha az da olsa, Usame Bin Ladin ve yandaşlarıyla olan paralellikleri neden görülmez?[13]

Bayan Butto'nun önerdiği tahlili duymadım; Silvio Berlusconi'nin ırkçı ve aptalca sözlerini de kınamaktan başka bir şey yapamam. Ama bunlar, tartışılmaz bir biçimde mevcut olan "İslam'ın özündeki bozukluklar" üzerine düşünmemi engellemez. Bu kitap onları tespit ve tahlil etmeye uğraşmaktadır. Bir kez daha, İslam'da özgül olanla evrensel olanı ayırt etmek için diyalektik sanatının mümkün olduğunca nüanslı bir biçimde kullanılması çağrısında bulunuyorum. Hatta karşılıklı bağımlılığın ve karşılıklı göndermenin tekbiçimliliği hâkim kılmaya katkıda bulunduğu bir dönemde, en azından insani çeşitliliği, ya da ondan kalabilen şeyleri korumak için, bu sanata başvurmak da insani bir görevdir.

Saygıdeğer bir şeyhi yakından tanımıştım; dini ilimler konusunda büyük bir âlimdi; usta bir yorumcusu olduğu Kuran'ı her gün hatmeden ve Mushaf'ın bölümlerini hiç sorunsuz bir biçimde nakledebilen harikulade bir hafızası vardı. Depresyonun melankolik uçurumlarından uzak olduğu ve taşkınca kudurgan bir hiddete kapılmadığı zaman, yaptığı tefsirlerde bütünüyle ihtiyat, nüans ve incelik dolu bir insandı. Ama kimyasal dengesi bozulur bozulmaz, taşkınlık dönemleri yaklaştığında aldığı dozu iyi ayarlanmamış lityum tuzlarıyla kendisini krize sürükleyen güçlükleri gideremediği zaman, Kuran'a yaklaşımı değişiyordu. O zaman şeyh, inanışta başka olana karşı yumuşak, hoşgörülü ve merhamet dolu ayetleri artık zikretmiyordu; Kuran'daki savaşçı ve amansız bölümlerle tahrik oluyordu; çağdaş dönemi hâlâ dolduran cahiliyenin ve putperestliğin izlerini kınamaya girişiyordu. İstediğini yapmasına olanak verilse, arkeolojik kalıntıları, heykelleri ya da Paganlar'ın taptığı herhangi bir imgeyi tahrip etmeye giderdi. Tahrik olduğu zaman, Tali-

13. *A.g.e.*

ban'ı Bamiyan'daki Buda'ları ya da Kabil Müzesi'nde bulunan arkeolojik parçaları yok etmeye iten ruh haline giriyordu. Bu portre, Kuran kelamının taşıdığı çift yönlülüğü açığa çıkartan ve İslam'ın hastalığının manik figürü ile kendini gösterdiğini teyit eden bir alegori olarak görülmelidir.

Bu açıdan bakıldığında, Kuran, Voltaire'in *Hoşgörü Üzerine*'de yeniden keşfettiği haliyle Kitab-ı Mukaddes'e benzer bir kitaptır.[14] Tektanrıcı vahiylerde savaşçı, şedit ve amansız bir yan vardır. Hastalığın kamçıladığı da bu cephedir. Voltaire'in dindaşlarında saptadığı hastalık da bizzat mani halinden ileri gelmektedir:

> Eğer kalırsa, manik sayısını azaltmanın en iyi yolu, ruhun bu hastalığını, insanları yavaş yavaş ama önüne geçilmez bir biçimde aydınlatan aklın yönetimi altına sokmaktır.[15]

İslam'da bu hastalık tarih boyunca birçok kez kendini dışa vurmuştur. Müslüman Batı'da, Berberi kökenli iki hanedan aracılığıyla (önce Murabıtlar sonra da Muvahhidler) 12. ve 13. yüzyıllarda tezahür etmiştir. Murabıtlar ilkel, dışlayıcı ve kaba bir Malikilik vazediyorlardı. Başlangıçlarında sanat düşmanıydılar. Sevilla'yı fethettikten sonra, müzik enstrümanlarını dağ gibi yığarak yaktılar; kütüphanelerin tamamını da kül ettiler. Şark kentinin derinliklerinden, *Reconquista*'nın hızını kesmiş ve İber Yarımadası'ndaki İslami unsurların düzenini ve birliğini yeniden sağlamış olan savaşçı girişimlerini övmüş bir kişinin, Gazali'nin (1058-1111) eserleri bile bunların elinden kurtulamamıştır. Mısır'daki Kıpti ya da Yakındoğu' daki Arap, Süryani ve Keldani Hıristiyanlığı kadar eski ve köklü olan Mağrip'in yerli Hıristiyanlığının sönüp gitmesinin kökeninde de muhtemelen Muvahhidlerin fanatik gayretkeşliği yatmaktadır. Ama İslam'larının merkezine fanatizmi ve hoşgörüsüzlüğü yerleştirenlerin zikrettikleri, Kuran'ın daima aynı cephesidir.

14. Voltaire, *Traité sur la tolérance, a.g.e.* Bkz. başlığı sarih olan XII. bölüm: "Si l'intolérance fut de droit divin dans le judaïsme, et si elle fut toujours mise en pratique" ("Yahudilik'te hoşgörüsüzlük tanrısal hukuktan geldiyse ve her zaman uygulamaya konduysa"), s. 89-96.

15. *A.g.e.*, s. 56.

İSLAM'IN HASTALIĞI budur. Tarih boyunca varolmuştur. Günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Entegristlerin hareketleri ve sözlerinde tespit edilebilmektedir. Ama içinde buna zemin hazırlayan şeyleri tespit etsem bile, İslam ile İslam'ın hastalığını karıştırmıyorum. Derdin teşhisini koyan devasını da salık verir. İslam'a, "dert içinde deva"[1] değil de hangi tedavi salık verilebilir? İkili bir tedavi görüyorum: hem dışşal nedenlere hem içsel nedenlere değgin.

Dışsal nedenler İslam'ın ortak sahneyle bütünleşmesini gerektirmektedir; bu da dışlanmasından vazgeçmekle başlar. Bunu yapmak için, Louis Massignon gibi İslam dostlarının bile yeniden etkin hale getirdikleri, tekrar ele aldıkları ve geliştirdikleri İsmail mitosu bir kenara bırakılmalıdır. Massignon, merhamet-ikame kuramını geliştirmek için, bir Sufi mefhumu olan *bedeliyet*'e başvurur: Öyle ki, bizzat Massignon gibi bir Hıristiyan kendini Müslümanın yerine koyar ve Müslümanın yerine dışlanmış inancının kendini gerçekleştiremeyişini yaşar.[2] Massignon, İsmail'in soyundan gelen dışlanmış, sürgün edilmiş ve yetim kalmış İslam müminine duyduğu merhameti siyasi bağlanmaya kadar götürür;[3] tanınmamanın bedbahtlığı içinde ülkelerinin kurtuluşu için mücadele eden Cezayirlilere ve diğer sömürgeleştirilmişlere aktif bir destek de vermiştir.

1. Rousseau, *Les Confessions*, s. 19, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1959.

2. Louis Massignon, *Explication de la badaliyya* ve *La Badaliyya et ses statuts*, Cahier vert, Kahire, 1947.

3. Louis Massignon, *Les Trois Prières d'Abraham, "L'Hégire d'Ismaël"*, s. 68-72, Le Cerf, Paris, 1997.

Bu dışlanma mefhumu, İslam'ın hegemonyasını kurduğu devirlere gönderme yapıldığı zaman basiretini yitirir. Egemenliğe geçiş ve bunun parlak bir biçimde icrası, dışlanmışlık mefhumunu işlemez hale getirir; her ne kadar bu durum, cariyeyle yaşanan aşkın ürünü olan evladın* Sara'nın evladını buyruğu altına alan efendi haline gelmesini hazmedemeyen Yehuda Halevi'de küskünlük yaratmışsa da. İspanya'daki Arap kültürü çerçevesinde yetişmiş olan Yahudi şairin *Divan*'ında bulunan çeşitli şiirlerden bazı mısralar:

Kölenin oğlu dehşete salar beni
ve yukarıdan fırlatır okunu (...)
Hacer'in krallığı kalkınır da benimki ezilip büzülür.
Seir harikalar yaratır da cariyemin oğlu muzaffer olur (...)
Belki de düşmanını gösterdi sana
Zayıflamış, küçük düşmüş – senin de dikti başın
Dedin Hacer'in oğluna, mağrur elini geri çek
Oğlundan, kalbini kırdığın cariyenin (...)
Al öcünü uğradığım hakaretin
ve demek zorunda kalmayayım köleme: Sahibim (...)
Terk ettin beni ey Cananım,
düştüm tuzağına perişanlığımın
O vahşi cariye evladını serbest bıraktın (...)
Oturttun bineğime, sevinirken düşmanlarım.[4]

Cariyenin soyuna tahsis edilen egemenlik, göründüğü kadarıyla, Sion'a dönüş gibi maddi işaretlerle, kendi halkı için seçilmişliğin teyidini talep eden kişide şiirsel bir isyan çığlığı doğurmuştur. Yahudiler'in Müslümanlar'dan söz ederken, torunların yetimliklerini aşarak imparatorluk yazgısı yaşadığı dışlanmışlık mitosuna atfen kullandıkları iki ismin, *İsmaililer*'in ve *Agarimler*'in hapishanesindeki mahpusluk bitsin diyedir bu çığlık.

Üstelik bu dışlanmışlık mitosu, İslam'ın sadece tarihi katkısının değil, bilhassa önerdiği *topos*'ların** isabetliliğinin Batı tarafından

* Sara'dan çocuğu olmayan Hz. İbrahim'in, cariyesi Hacer'den olan oğlu İsmail; bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, Bap 16. (ç.n.)

** Yunanca'da yer. (ç.n.)

4. Yehuda Halevi, *Le Diwân, a.g.e.*, s. 91, 107, 117, 127, 137, 138.

tanınmamasıyla adeta teyit edilmektedir.[5] Batılının, ortaçağ tarafından inşa edilmiş olan karikatürvari, polemiksel, yerici ve hasmane manzaranın etkisine maruz kaldığı dönemden miras kalan bilinçli ya da bilinçdışı İslam fobisinden kurtulmak için kendi üzerinde çalışması, tedaviye yönelik bir zorunluluktur bence. Bu manzara, Norman Daniel tarafından harikulade bir biçimde aydınlatılmıştır. Daniel'e göre, ortaçağdan sonra bu görüşler, hem Aydınlanmacıların İslam'a bakışlarında, hem de İslam'ın "bilimsel" çağın ölçütleriyle algılanışında ayakta kalmıştır: Bu yöntembilimlerin hiçbiri, miras aldıkları önyargılardan kurtulamamıştır.[6] Norman Daniel sonunda şöyle bir değerlendirmeye varır:

> Hıristiyanların Muhammed'i kutsal bir sima olarak, yani Müslümanların gördüğü gibi görmeleri esastır. Bu durumda, ötekilerin dualarını ve ibadetlerini, kendilerini onların yerine koyarak (empati yoluyla) paylaşacaklardır. Coleridge'ın deyişiyle, "kuşkuculuklarını askıya almayı kabullenmek" zorundadırlar *(a willing suspension of disbelief)*.[7]

Bu tavsiye Massignon'un konumunu aşan bir konuma tekabül etmektedir; mesela Kahire'de sahibi oldukları Arap Araştırmaları Enstitüsü'nü ziyaret eden ya da orada kalan Dominiken din adamlarının benimsedikleri konumdur bu. Emilio Platti,[8] İslam'a nevi şahsına münhasır bir inanış olarak yaklaştığı; onu es geçip biçimsizleştirmeden ve farklılığını indirgeyip etkisiz hale getirmeden, ötekinin imanıyla diyaloga girdiği bir denemede, böyle bir konumu barizleştirir, meşrulaştırır ve fiiliyata sokar. Şimdi İslam'ı pusuda bekleyen sapma ve tehlikeleri zikrettiğinde de, ötekine kendi hakikati içinde eşlik etmeyi bu kadar iyi başardığı için, eleştirisi sanki içeriden geliyormuş hissine kapılırız.

İnananlar arasında İslam'ın tanınmasına doğru bu yol alışa, sanat, şiir ve felsefe gibi seküler alanlarda böyle bir tanınmanın önemini ekleyeceğim. İkisinin-arasının, fasılanın, katedişin benim için

5. Abdelwahab Meddeb, *Récit de l'exil occidental par Sohrawardi* adlı çevirisinden (Fata Morgana, 1993) sonra, "L'Autre Exil occidental", s. 27-43.

6. Norman Daniel, bkz. *Islam et Occident, a.g.e.*'de "Survivances des concepts nationaux" adlı bölüm, s. 356-95.

7. *A.g.e.*, s. 394-5. 8. Emilio Platti, *Islam... étrange?...*, *a.g.e.*

tabii olan[9] şiirselliği, İslami kültürün alanına da yayılmalıdır ve herkese ait olmalıdır. İslami mirasın düşünce ve yaratıcılığın kaynaklarıyla (aynı zamanda Yunan, Latin, İbrani, Japon, Çin ve Hint kaynaklarıyla) bu bütünleşmesi, dünya kültürünün sahip olması gereken ortak sahnenin inşasına fazladan bir teminat getirecektir. Bu ortak sahnenin ürünleri, diyaloğunu kesmese de geleneklerin ötesine geçen bir ruhun eseri olacaktır; yenilik macerasında dirinin ölüyü yakalaması için, herkes, işine gelen eskileri seçebilir.

Goethe daha kendi yaşadığı devirde evrensel bir edebiyatın *(Weltliteratur)* doğmakta olduğuna ve onun ortaya çıkışını hızlandırmak gerektiğine kanaat getirmişti.[10] Bu doğrultuda, tikelle evrensel arasındaki ilintiyi düşünür: evrensel her tikelin içinde parlayacaktır; ulusal ve bireysel aynada da bu yansıtılacaktır. Böyle bir maksadı hayata geçiren şiirsel eserler, hangi dilden olurlarsa olsunlar, herkes tarafından benimsenmelidir. Her dilin, her ulusun özellikleri öğrenilmelidir, zira alışveriş bunlar üzerinden yapılır ve bunlar üzerinden tüm kapsamıyla hayata geçer. Böylelikle bir arabuluculuğa ve karşılıklı bir tanınmaya varılacaktır. Bu aralık ve katediş şiirselliğinde çevirinin rolü de buradan gelmektedir. Diller arasındaki arabuluculuk hizmetini çeviri görecektir. Goethe bu konuyu çok önceden sezmiştir, zira günümüzde, dünyadaki şiirsel yaratıcılık kabilesi içinde, şair, yeteneğini ve hâkimiyetini sık sık çeviri işine hasreder.

Her çevirmen aynı biçimde görülmelidir: Bu evrensel manevi faaliyetin aracısı olmaya çabalar ve karşılıklı alışverişi teşvik etmeye girişir. Zira çevirilerin yetersizliği üzerine ne denirse densin, çeviri evrensel alışveriş içindeki en önemli ve en soylu faaliyetlerden biridir ve öyle kalacaktır.

Kuran'da şöyle der: "Biz hiç bir Elçiyi kendi kavminin dilinden başkasıyla göndermedik ki, onlara apaçık anlatsın."[11] Böylelikle, her çevirmen kendi halkının peygamberidir.[12]

9. Okur bunun etkisini bütün kitap boyunca gördü.

10. *Conversations de Goethe avec Eckermann*, s. 206 (Çarşamba 31 Ocak 1827), çev. Jean Chuzeville, Gallimard, Paris, 1949 (1988).

11. 14. sure, 4. ayet.

12. *Über Kunst und Atertun*, VI, 2, 1828'de çıkan ve *German Romance*'ı konu alan yazı. Bkz. Goethe, *Écrits sur l'Art*, *a.g.e.*, s. 263.

Aynı Goethe, *Doğu-Batı Divanı*'nda (1814-18), 1783'ten itibaren W. Jones'un İngilizceye yaptığı çeviriden tanıdığı İslam öncesi Arap şairleriyle olumlu anlamda yarışmaya girerek, kaynaklarını artık Batı'dan alacak olan bu *Weltliteratur* perspektifiyle yazar. 1792'den itibaren Herder'den öğrendiği lirik Fars şairlerini beğenmiştir; daha sonra da Hafız'la diyaloğa girmiş, hatta tüm eserlerinin Hammer tarafından yapılan çevirisini okuması üzerine onunla özdeşleşmiştir (1812-1813). Böylelikle Goethe, Şark'a doğru hicretini; kendi vatanından İslam şiirine doğru savrulmayı ve tensel aşkın usulleriyle tanrısal aşkın şarkısını söyleyip dünyevi Baküs şiirinin olanaklarıyla manevi sarhoşluğun övgüsünü yapan İslam şiirinin ayakta tuttuğu muğlaklığı yaşayacaktır.

Ey aziz Hafız, isterim düşünmek seni
hamamda, meyhanede;
Sıyırdı mı örtüsünü canan
Yayıldı mı tatlı kokular
Kehribar saçlarından.
Şairin aşk mırıltısı keşke
Uyandırsa arzuyu hurilerde bile.[13]

Bu doğuya göç ile, altmış yaşlarındaki şair yeni bir gençliğe kavuşarak çehre değiştirecektir; İslam ile teşrik-i mesaisinde duyumculuğunun ve gençlikteki Spinozacılığının bir teyidini bulacaktır.[14] İbn Arabi tarafından kuramlaştırılmış olan ve Weimarlı şairin benimsediği Fars liriklerinin derinlemesine etkilenmiş oldukları, aşkının bu içkinliğinde; yaradancılığında (*déisme*, ilahiye) ve tanrısalı dünyada toz halinde görmesinde, şaşırtıcı İslami izler bulunmaktadır.

Bununla birlikte, Alman şairine kesin kusur gibi görünen tek bir veçhe olmuştur; İslami modeldeki Tanrı'nın zorbalığı ve siyasi otoriteye vücut veren çehre için oluşturduğu modeldir bu. *Divan*'ındaki şiirlerin hacmini ikiye katlayan notları ve yazılarında bundan bahseder:

13. Goethe, *Divan occidental-oriental*, s. 57, iki dilde basım, çev. Henri Lichtenberger, Aubier, 1940.

14. *Conversation de Goethe avec Eckermann*, *a.g.e.*, s. 393.

Fakat Batılı zihninin hiç alamayacağı şey, Tanrı'nın yerini önce kralların almış olduğu en eski zamanlardan gelen, efendi ve sahip karşısındaki manevi ve bedensel kulluktur (...)

Şarklı'nın alnıyla yere dokuz kez vurmakla kalmayıp, başını da kralının emrine ve keyfine teslim edişine hangi Batılı tahammül edebilir?[15]

Üzerine dikkat çekilen bu noktayla, Batı'nın Şark despotluğuyla uyuşmazlığını buluruz sonunda. Bunun şiirdeki ilk dışavurumu, Fars öznesinin kölelik boyunduruğunu kabulü ve Atina yurttaşının özgürlük adına itaatsizliği arasındaki karşıtlık üzerine kurulu siyasi bir trajedi olan, Aiskhylos'un *Persler*'inde (İ.Ö. 472) görülmüştür. Med Savaşları'na katılmış ve biri Marathon'da (İ.Ö. 490), diğeri Salamin'de (İ.Ö. 480) bozguna uğramış olan iki imparatordan Darios'un karısı ve Kserkses'in annesi Kraliçe Atossa'nın rüyasında gördüğü bir mecaz biçiminde bu karşıtlık çok güzel ifade edilmiştir:

Baktım ki güzel giysiler içindeki iki kadından,
Süslü Fars elbiseleriyle biri,
Dor elbiseleriyle diğeri,
aşıyordu endamları bugünküleri hayli hayli
ve kusursuz bir güzellikteydiler; aynı kandan
ve akraba iki kızkardeştiler; biri yaşıyordu Yunanistan'da
ata toprağı olarak bu düşmüştü bahtına; diğeri ise barbar
topraklarındaydı.
Benim gördüğüm kadarıyla, birbirlerine karşı
nifak saçıyorlardı; oğlum da, bunu öğrenince,
ortalığı yatıştırmaya uğraşıyordu. Koştu onları
bir arabanın boyunduruğuna, geçirdi boyunlarından
kolanları. Biri bu teçhizatla kale gibi duruyordu,
ve yönetmesi kolay bir ağız uzatıyordu dizginlere;
ama çırpınıyordu diğeri: ayırıyordu iki eliyle
arabanın koşumlarını, çekiyordu kendine sertçe,
gemsiz, ve kırıyordu ortasından boyunduruğu.[16]

Goethe'nin *Divan*'ı kadar kapsamlı ve onun kadar yoğun bir biçimde İslami kültürden esinlenmiş bir eser tespit etmek için Ara-

15. Goethe, *Divan occidental-oriental*, *a.g.e.*, s. 362.
16. Eschyle, *Les Perses* (Türkçe'de *Eski Yunan Tiyatrosu, I* içinde, Mitos-Boyut, 1997), 181-96. mısralar, s. 19, çev. Myrto Gondicas ve Pierre Judet de La Combe, Comp'act, Chambéry, 2000.

gon'un *Elsa Çılgını*'nı[17] beklemek gerekecektir. Kapağında ilan edildiği gibi sadece bir şiir olmayan bu çoksesli eserde, Aragon, 7. yüzyılın sonunda *Leyla ve Mecnun*'un çılgınlık efsanesi aracılığıyla Araplar tarafından icat edilmiş olan ve Avrupa'da Tristan ve İsolde, Romeo ve Jülyet, ayrıca Werther ya da Nerval ve Breton'da sergilenecek olan aşk çılgınlığını tekrar ele alır.[18] Aragon bu kitabıyla, kültürün Arap eğilimini onurlandırır; bu büyük edebi tavrında siyasi bir kapsam vardır, çünkü şair-romancının eseri Fransız dilinin Cezayir'in Arap kesimine verdiği bir armağan niteliği taşır. Aragon kitabını yazmadan önce, 50'li yılların sonu ve 60'lı yılların başında, Arap kültürü üzerine derin bir soruşturma yürütmüştü. Cezayir'in kana bulandığı, Camus'nün düşlediği çıkışın (Cezayir topraklarında doğmuş olan tüm bileşenleri barıştıran), her şeyden önce yüzyıldan fazla süren sömürgeci köleleştirme tarafından Cezayir'de inkâr edilmiş olan "Arap şahsiyetinin tanınması"nı[19] gerektirdiğini söylediği yıllardı bunlar. *Elsa Çılgını* ile birlikte, Aragon bu "tanıma"yı bizatihi eserinde hayata geçirmiş oldu.

Böyle bir tecrübe, diğer büyük Avrupa dillerinde olduğu gibi Fransız dilinde de bulunan İslami literatürün şaire tükenmez bir esin kaynağı sunabilecek kadar yoğun olduğunu ve bu kültürün derinliklerine, sırlarına ve özelliklerine girmek için, kendi eserini zenginleştirecek güçlerini ve doğrularını işlemek için ille de İslam dillerine hâkim olmanın gerekmediğini ortaya çıkarmaktadır. Louis Aragon bu kitapta olağanüstü özümleme yeteneğini ve onu özdeşleşme yoluna sokan hayret verici bir mimetizm gücü göstermiştir. Arap ve İslami şiirsel ve metafizik kod, eserini yapılandırır ve değişik yer ve yüzyıllardan (Rusya'dan, Fransız dilinde Chateaubriand, Barrès, vb. ile birlikte Gırnata ve İspanya mitosundan) gelen göndermelerle yüz yüze gelir. Gırnata, düşüşünün arifesinde, şiirsel kurgunun akıp gittiği bir yerdir. Gelecek üzerine (Arap dilinin habersiz olduğu za-

17. Louis Aragon, *Le Fou d'Elsa*, Gallimard, Paris, 1963.
18. André Miquel, Percy Kemp, *Majnûn et Laylâ: L'amour fou*, Sindbad, Paris, 1984.
19. Albert Camus, *Actuelles III, Chroniques algériennes, 1939-1958*, s. 151, Gallimard, Paris, 1958.

man) tartışmayı açan Gırnata'nın geleceği sorunu, günbatımı melankolisiyle (düşüş, yaşlılık teması) ve direniş coşkusuyla 20. yüzyılın büyük sorgulamaları arasına girer. Bu muhtelif usullerle, sınırların katedilmesi ile diller, kültürler, yerler ve yüzyıllar arasında dolaşımın doğurduğu heterojen şiirselliği onurlandıran bir eser gerçekleşir.

İslami alana açılma, elindeki malzemeyle İslam'ın katkılarını bütünleştirme durumunda olan düşünür ve filozofu da cezbedebilir. Jacques Derrida'nın EHESS'deki* yabancı ve konukseverlik konulu herkese açık derslerinde, İslami-Yahudi-Hıristiyan bir perspektif içine girme ihtiyacını ileri sürerken yapmaya çalıştığı da budur. İbrahim'in yabancıseverliğini *(philoxénie)* tahlil ederken, düşüncesinin alanına İslami göndermeyi sokabilmek için Louis Massignon'un araştırmalarından esinlenir. Bu derslerin bir bölümünün yayımlanması, Massignon'un İslam'ın metinleri ve varlıkları üzerine okumalarıyla geliştirdiği kutsal konukseverlik ve sözünde durma mefhumlarını bütünleştiren bu katkının tanıklığını yapar.[20] Nihayet Jean-Luc Nancy de tektanrıcılık üzerine düşüncelerine İslam'ı da katan bir perspektifte çalışma arzusunu ifade eder. 11 Eylül olaylarından bahsederken, Huntington'ın medeniyetler çatışmasına karşı, bu kavramı tartışılmaz bir biçimde iptal eden "iç savaş" terimini çıkarır:

Dünyanın mevcut durumu bir medeniyetler çatışması değildir. Bir iç savaştır bu: Dünyanın sınırlarına kadar yayılmakta olan ve bu yüzden kendi kavramlarının en ucuna varan bir sitenin, bir medeniliğin, bir kentliliğin iç savaşıdır. En uçta, bir kavram kırılır, gerilen bir çehre paramparça olur, ortaya dipsiz bir uçurum çıkar.

Dinler arası bir savaş da değildir bu; ya da, din savaşı diye adlandırılan her savaş, Batı'nın dinsel şeması olan tektanrıcılığın içinde vuku bulan bir savaştır ve bu şemanın içindeki, kenarlara ve uçlara götüren bölünmeden kaynaklanır: Batı'nın Doğu'su üzerinden, tanrısallığın tam ortasındaki

* École des Hautes Études en Sciences Sociales'ın kısaltması (Toplumsal Bilimler Yüksek Okulu) (ç.n.)

20. Anne Dufourmantelle Jacques Derrida'yı cevap vermeye davet ediyor, *De l'hospitalité*, s. 135, Calmann-Lévy, Paris, 1997. Bu kitapta Jacques Derrida'nın derslerinin iki seansının dökümü vardır: dördüncünün (10 Ocak 1996) başlığı: "Yabancının gelişi"; beşincinin (17 Ocak 1996) başlığı: "Konukseverlik yok".

kırılma ve dipsiz uçuruma kadar. İster ateizmden ister fanatizmden olsun, tektanrıcılığın tüm biçimlerinde tanrısallığın tükenişinden ibaret olmuştur Batı.[21]

Siyasi bütünleşmeye geliyorum. 11 Eylül darbesini yaşayan ve evrensel adalet ilkesini uygulama kararı alırsa kendisine evrenin yargıcı olma izni veren gücü elinde tutan Amerika'ya sesleniyorum. Böyle bir seslenişin yararsız hatta abes çıkma riski olsa bile, ona sesleniyorum. Bu alanda üç aciliyet görüyorum. Saplantı noktaları olan ikisi, Irak'ın durumu ve Filistin sorunuyla ilgili. Burada, hınç insanlarının kudurganlığını besleyen adaletsiz küstahlığın dışa vurulduğu çifte standart politikasının zaferi hüküm sürmektedir. Bu satırları yazarken gözümün önünden akıp geçen aktüaliteyi gördüğümde, Yakındoğu'dan bize ulaşan yakıcı olaylar hakkında dışavurdukları tavırları daima tarafgir olan Amerikalı yetkililerin ağızlarından çıkan sözleri duyduğumda, 11 Eylül faciası Amerika'nın gözünü açmaya ve uyandırdığı nefretin nedenleri hakkındaki yargısını aydınlatmaya yetmemiş diyorum kendi kendime.

Amerika niçin, İsrail ve Filistin arasında, İsrail'in Haziran 1967 öncesindeki sınırları içinde meşruluğunu tanıyan ve ortak başkent Kudüs'le birlikte Filistin'e yaşanabilir bir coğrafi devamlılık veren uluslararası yasallık tarafından sınırları çizilecek iki egemen devlet mantığı içinde makul bir çözüm bulmak için tüm ağırlığını koymaz? Filistin devletinin içine dönüşü yasallaştırıp, bir de ele gelir bir parasal tazminat verilerek, mültecilerin İsrail'in içine dönüş hakkından vazgeçmelerini Filistinliler'e kabul ettirmek için neden harekete geçilmez? Hem Gazze'de hem de Batı Şeria'daki Yahudi yerleşimlerine son verilmesi ve mevcut olanların dağıtılması İsrail'e neden kabul ettirilemez? İsrail'in Filistinliler'e yaptığı haksızlığı, verdiği zararı ahlaki açıdan tanıması için neden nüfuz kullanılmaz? Filistin'in mutsuzluğunun kökeninde İsrail'in kuruluşunun bulunduğunu kabul etmesi ve pişmanlığını bildirmesi için İsrail hangi nedenle ikna edilemez? İsrail'in kurulmasından önce aynı topraklarda,

21. Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, s. 11-12, Galilée, Paris, 2001.

kendini evinde hisseden başka bir halkın yaşadığını hatırlatmak mı gerekir? Modern İbranice'nin mucidi Eliezer Ben Yehuda, bu bariz gerçeği daha Eylül 1881'de Yafa'ya iner inmez görmüştür:

İsmail tarafından yeğenlerimiz olan bu insanlarla ilk karşılaşmanın pek hoş geçmediğini itiraf etmeliyim. Sanki kendimi tehditkâr bir duvar karşısında bulmuş gibiydim ve ruhumu bunaltıcı bir korku hissi doldurdu. Kendilerini atalarımın toprakları olan bu ülkenin yurttaşları gibi hissettiklerini idrak ettim; bense bu topraklara bir yabancı gibi gelen torundum; yabancı bir toprağın ve yabancı bir halkın evladıydım (...) Aniden varlığımın derinliklerinden yükselen bir pişmanlıkla ezildim. Belki de hakikaten bütün girişimim abes ve boştu; belki de ata toprakları üzerinde İsrail'in yeniden doğuşu düşüm, gerçekte hiçbir yeri olmayan bir kuruntudan ibaretti...[22]

Siyonist düşün hayata geçirilmesi, çok açık bir biçimde Filistin kâbusunu yaratmıştır. İsrail'in bilincinde yer alması gereken bir hakikattir bu.

Üstelik, bizzat İsrail Devleti'nin demokratik çarkları tarafından yürütülen soruşturmada Sabra ve Şatila katliamlarındaki sorumluluğu kabul edilmiş olan, savaş suçlarına karışmış Şaron'un şaibeli geçmişi, nasıl olur da hiç kimse tarafından zikredilmez? Saygınlığını sıfıra indiren ve onu diskalifiye etmesi gereken bu geçmiş nasıl bir ilahi güç tarafından korunmaktadır ki hiçbir siyasi veya ahlaki otorite bunu açığa vurmaz?

Nefreti ve korkunç terörizmi besleyen de, hiçbir cezaya uğramayan adaletsizliktir; hukukun çarelerini tüketen güçsüzün, yoksun kişinin silahı olarak kalmaktadır terörizm. Bu felakete bir de Araplardaki, kullanımı ve kötü etkilerini aktardığım yeni Yahudi düşmanlığı kadar yıkıcı bir ırkçılığı açığa çıkaran, Filistinlinin, Arabın, Müslümanın şeytanlaştırılmasını ekleyin. İsrail'in en yüksek dini otoritelerinden ve en saygın hahamlarından biri, El Ezher Şeyhi'nin Yahudi düşmanı manipülasyonları kadar kınanması gereken Arap-düşmanı ırkçı konuşmalar yapmıştır.

İsrailliler, ülkelerinin tam da İslam'ın tarihindeki en aleyhte güç dengeleri içinde bulunduğu bir anda yaratılmış olduğunun ve dev-

22. Eliezer Ben Yehuda, *Rêve traversé*, böl. 6, İbraniceden çev. Gérard ve Yvan Haddad, éd. du Scribe, Paris, 1988.

letlerinin doğuşunun en az bin üç yüz yıllık (Kutsal Topraklar'daki siyasi otoritenin Kudüs Frank Krallığı'nın eline geçtiği bir asırlık ara dönem dışında) bir meşruiyeti kesintiye uğrattığının, böyle bir kaybın da ancak derin bir yara açabileceğinin bilincine varmalıdırlar. Voltaire, varsayım olarak, tahayyül edebileceği en nadir "makul hoşgörüsüzlükler"den birinin, eğer İsrail halkının aklına, Kitab-ı Mukaddes'in onlara mal ettiği topraklar üzerinde bir devlet kurmayı isteme fikri gelirse onlara karşı gösterilmesi gerekecek "makul hoşgörüsüzlük" olduğunu, zira bunun sonunun muazzam bir kargaşaya varacağını tespit etmişti: Böyle bir tasarının somutlaşması "en az bin yıllık Muhammedi gaspı" ile yüzleşmeyi gerektirecektir: Yahudiler,

özellikle tüm Türkleri katletmek zorunda kalacaklardır; bu pek güç olmaz: Zira Türklerin elindeki ülke, Hittilerin (ya da Hetin'in), Yebusilerin, Amorilerin, Kenizzilerin, Hivilerin, Arkilerin, Sinilerin (ya da Kenilerin), Hamatilerin, Samarilerin ülkesidir: Bütün bu halklar kendilerini tekfire adamışlardır; yirmi beş fersah uzunluğundaki ülkeleri, art arda birçok anlaşmayla Yahudilere verilmiştir; kendi mülklerine dönmelidirler; Muhammediler bin yıldan fazla bir zamandır bu toprakları gaspetmiş durumdadır.

Eğer bugün Yahudiler böyle akıl yürütselerdi, onları kürek cezasına çarptırmaktan başka bir cevap olmayacağı açıktır. Hoşgörüsüzlüğün makul göründüğü nadir vakalardan biridir bu.[23]

Ama Voltaire'in bunları, kuvvet dengelerinin İslam'ı güçsüzlüğe indirgemediği bir dönemde yazdığı doğrudur.

Derinleştirilmeyi hakeden üçüncü siyasi sorun, Suudi Arabistan'la Amerika Birleşik Devletleri arasındaki ittifak ilişkileridir. Bu ittifakın tabiatı üzerine bir tartışmanın açılması elzemdir. Nasıl oluyor da, bu imtiyazlı bağlar, özgürlük ve demokrasi siyasetinin görevlerine tabi olmuyor? Nasıl oluyor da, Amerika Birleşik Devletleri, kadınların araba kullanmaları bile yasaklanacak kadar alçaltıldığı bir ülkeye dost muamelesi yapabiliyor? Amerika Birleşik Devletleri Vahhabiliğin fanatik hakikatini ve Amerika'yı yüreğinden vuran 11 Eylül olaylarına nesnel bir biçimde karışmış olduğunu görmeyi daha ne kadar reddedecektir? Nasıl oluyor da, Amerikan Baş-

23. Voltaire, *Traité sur la tolérance*, *a.g.e.*, s. 123.

kanı'nın İslam'la ilgili konulardaki başdanışmanı olan Cleveland-Marshall Koleji öğretim üyesi, hukukçu David Forte, Vahhabilik üzerine tek bir söz etmiyor?[24] Belki kendisi de tüm bu dini göndermelerden büyülenmektedir; Atlas Okyanusu'nun karşı kıyısındaki en muhafazakâr Katolik çevrelere çok yakın olan hassasiyeti göz önüne alındığında da, entegrist yakınlığıyla Vahhabi Arabistan'daki durumu hayranlıkla izlemektedir. Ne zaman Usame Bin Ladin'den, veya 11 Eylül teröristleri arasında bulunan çok sayıdaki Suudi'den söz etse; ne zaman içlerinden birini eleştirse, "Harici" eğilimlerini kınamaktadır. İlk İslam'ın bir parçası olan ve en ufak bir gevşeklik ya da sapma belirtisinde tekfir kararları savuran bir fanatizm ve şiddet örneğine, bu yitip gitmiş mezhebe niye başvurulmaktadır? Günümüzdeki entegrizmin fanatik eğilimlerini kınamak için Hariciliği yeniden hortlatan eleştiri, Peygamber'in ve eshabının yaşamından taklit edilen yasayı kusursuz ve örnek bir biçimde uygulamayan herkesi İslam ümmetinden aforoz eden Mevdudi'nin katı legalist türevlerini kınamak için ileri sürülmüştür.[25] Amerikalılar'ın Suudi dostlarıyla hesaplaşma cesaretini göstermeleri gerekecektir; dostlarının gözlerinin içine bakarak Vahhabiliğin en gaddar fanatizme sürüklemek için yeterli olduğunu söylemeleri gerekecektir. Tezini desteklemek için Huntington'ın aktardığı[26] ve "Biz Suudiler modernleşmek istiyoruz, ama ille de Batılılaşmak istemiyoruz," diye düşünen Suudi ileri gelenine, şöyle cevap verme cesaretini göstermek gerekecektir: "İstediğiniz gibi davranmakta serbestsiniz, ama böyle bir politikayla canavarlar doğurunca şaşmayınız. Üstelik bu canavarlar masumiyetlerinden emin oldukları için daha da tehlikeli. Usame Bin Ladin bir kaza değil; içinde yetiştiği Vahhabiliği en uç noktalarına vardırıyor."

Son olarak da, her ne kadar geliştirecek zamanım ve yerim olmasa da, bazı içsel nedenlere değineceğim. Aslında başka bir kitap

24. David Forte ile ilgili bilgiler için bkz. Franklin Foer'in 22 Ekim 2001 tarihli *The New Republic*'te çıkan "Blind Faith" başlıklı makalesi.

25. Meryem Cemile'nin üstadı Mevdudi'yi eleştirdiği ve daha önce zikrettiğimiz makale.

26. Huntington, *a.g.e.*, s. 110.

gerekirdi bunun için. İslam'ın hastalığına önerilebilecek ilk deva, geleneğin beslendiği polemikleri ve tartışmaları derinlemesine bilmektir. Belleksizliğe karşı mücadele etmek, bir hastalık öyküsü *(anamnèse)* çalışması gerektirir. Çoğul, çatışmalı ve anlaşmazlığı medenilik içinde sürdürebilen bir sözün özgürlüğüne kavuşması için, anlamın modern eleştirel bilinçle yeniden inşa edilmesi önemlidir (ortaçağın kalıntıları ve izlerinden yola çıkarak).

Söz konusu eleştirel kafanın, hukuk sorununu kavraması gerekirdi. Tunuslu hukukçu Mohammed Charfi, Tunus'taki reformcu yasakoyucunun durumunu yorumlarken, modernliğin kazanımlarına uyan bir hukuka şekil vermek için, 19. yüzyılın fundamentalist reformcuları olan Cemaleddin Afgâni ve Muhammed Abduh'un şekillendirip kullandıkları ve bir tür onarım olan *telkif*'e başvurulmasını tavsiye etmektedir.

> Müslüman hukukunun mirası olan ve bugün insan haklarına ya da özgürlük ve eşitlik ilkelerine ters düştüğü için gayri insani ya da uyarlanamaz olduğu yargısına varılan her kuralda, kökenine doğru inerek bir çatlak bulmayı deneyeceğiz. Eğer bu kural bir hadise bağlıysa, hadisin aslına uygun olup olmadığını teyit edeceğiz, onu yeniden yorumlamayı deneyeceğiz. Ayete dediğinin aksini söyletmediğimiz ve de hadisin aslına uygunluğunun kuvvetle muhtemel olduğu yerde kuşku yaratmaya çalışmayacağımız için, dürüstlükten uzak bir arayış değildir bu. Ama tamamiyle nesnel ve peşin hükümsüz bir arayış da değildir. Aksine, araştırmacı kendine önceden bir hedef tespit etmiştir ve bu hedefe ulaşmak için tarihsel ve anlambilimsel deliller bulmayı denemektedir. Bizzat dini anlamaya uğraşmamaktadır; daha ziyade, daha adil olduğunu düşündüğü ve kurmak istediği yeni kuralın haklılığına dinde temel bulmaya çalışmaktadır. Yanlış ya da öznel değil, yönelimi belli bir araştırmadır bu.[27]

Ayrıca, okul programlarını etraftaki entegrizmden uzak tutmak için devletlerin eğitim politikalarını yeniden düşünmeleri gerekmektedir. Yaygın Vahhabilik, okullarda aktarılan ve televizyonla desteklenen öğretimle bilinçlere bulaşmaktadır. Bu hassas alanda, başlatıcısı tarafından yöntemli bir biçimde düşünülmüş değerli ve pratik bir tecrübemiz vardır: Ülkesi Tunus'ta Milli Eğitim Bakanlı-

27. Mohammed Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique*, s. 137-8, Albin Michel, Paris, 1999.

ğı yapmış olan (1989'dan 1994'e) Muhammed Şarfi'nin hazırladığı ve yürüttüğü reformdur bu:

...Arap-İslam ülkelerindeki öğrenim, entegrizmin yükselişini kolaylaştırır mahiyettedir. İnsan haklarına ve modern devletin temellerine aykırı tüm bahislerden arındırılması gerekmektedir. Eğitim sistemlerinde yapılacak köklü bir reformla (...) okul, orta vadede toplumdaki dini entegrizmin tedavisine katkıda bulunabilir.[28]

28. *A.g.e.*, s. 228.

33

BİR ACİLİYET duygusu içinde kaleme aldığım bu kitabın artık sonuna geldiğim şu anda, *Hoşgörü Üzerine*'nin on beşinci bölümüne[1] başlarken Voltaire'in aktardığı iki ayetle anlatımı zenginleştirmek isterim:

Dinde zorlama yoktur.[2]

Razi bunu şöyle yorumlamaktadır: Bu cümlenin yorumu (tevil), Allah'ın iman meselesini kuvvet *(icbâr)* ve şiddet *(kasr)* üzerine değil, ikna *(tamakkun)* ve serbest tercih *(ihtiyar)* üzerine kurduğudur. Allah imana götüren yolu açık ve bariz kılmıştır. İkna etmenin Kitap'ta belirtilen tüm yolları tükendiğinde, kararsızları hakikate getirmek için geriye bir tek zorlama kalmaktadır. Oysa dayatmaya başvurmak kabul edilebilir bir şey değildir: Şiddet kullanımı sınamayı *(imtihan)* ve kurallara sıkı sıkıya bağlılığın gerektirdiği *(teklif)* çabayı iptal eder. Kendisinden önceki bir otoriteden (El Kaffâl) ödünç aldığı gerekçeyi sergilemek için Razi, Kuran'dan başka ayetler de zikreder: "Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin";[3] "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzündekilerin tümü, topluca iman ederdi. Öyleyse, onlar mümin oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?"[4] Razi, zorlamanın yürürlüğe girmesinden önce Müslümanın kâfire, "İnancını değiştir, yoksa seni öldürürüm," demesi gerektiğini hatırlatır. Bu birinci ayet Kitap Ehli halkların ve Sabiiler'in haklarına ışık tutar. Azınlık vergisini *(cizye)* ödemeyi kabul ederlerse,

1. *A.g.e.*, s. 109-111. 2. 2. sure, 256. ayet.
3. 18. sure, 29. ayet. 4. 10. sure, 99. ayet.

yasanın koruması altına girerler. Fıkıhçılar *(fukahâ')* bu ayetin tüm kâfirlere mi, yoksa sadece Kitap Ehli halklara mı uygulandığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir.[5] Her halükârda, bu ayetin tefsiri bazı İslam metafizikçileri ya da ilahiyatçılarına cihat mefhumunu askıya alma yetkisi verir.

İkinci ayet ise şudur:

İçlerinde zulmedenleri hariç olmak üzere, Kitap Ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin. Ve deyin ki: "Bize ve size indirilene iman ettik; bizim ilahımız da sizin ilahınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuz."[6]

Böyle bir ayet yeterince açıktır; İslam'a, tektanrıcılığın etik ve metafizik çevresinden olmak için mutlak bir meşruluk verir; bu çevreyi ifade etmek için de İslami-Yahudi-Hıristiyan mefhumu kullanılmalıdır. Allah, İslam'ın Tanrısının ismi değildir; Arapçada Tanrı anlamına gelen kelimedir; tektanrıcılığın biçim, ibadet ve simge çeşitliliği içindeki temelinde bulunan kelimenin ta kendisidir. Bu ayetin gücü, entegrist Mevdudi'ye barışçı yolu kabul ettirmiştir; ikna etme nezaketinin gerektirdiği medeniliğin, silahları unutarak sözcüklere başvurmanın yoludur bu; tabii ki bu barışçı tavsiye artçıları tarafından inkâr edilmiştir.[7] "En güzel olan tarzın da ötesinde" diye çevrilen *billati hiya ahsen* deyişi, Arapçada bir kalıp deyiş haline gelmiştir; günlük dilde, her tür tartışma ve münazarada gösterilen nezaket ve saygı anlamında sık sık kullanılmaktadır.

İntihara yönelik ve nefret dolu ateşliliklerinin hastası İslam'ın fanatiklerine hatırlatılması gereken, Kuran'ın bu bölümüdür. Sağduyuya davet eden Voltaire'i birçok vesileyle zikrettik. Ferney'li üstad, fanatizmin zihinsel hastalığına karşı, köklü bir çare olarak kavradığı akla başvurmaktadır. Tanrı adına savaş ve hoşgörüsüzlük hastalığına yönelen tektanrıcı anlayışların önüne geçmek için akla bu başvuruyu teyit etmek isterim. Renan da derdin devası olarak akla başvurmaktadır:

5. Fahreddin Razi, *Mefatih el Ğayb*, *a.g.e.*, VII, s. 13-14.
6. 29. sure, 46. ayet.
7. Emilio Platti, *Islam... étrange?...*, *a.g.e.*, s. 282-3.

...Dinler insanları bölüyorlarsa da, akıl yakınlaştırır (...) Sadece bir akıl vardır. Doğaüstü oldukları söylenen vahiylerin karşıt iddialarını bir kenara bırakırsak, fikirlerin barışçı çarpışmasından çıkan büyük ve teselli edici sonuç, insan tininin birliğidir. Tüm yeryüzündeki iyi tinlerin fanatizme ve batıl inançlara karşı birliği, görünüm itibariyle ayırt edilemeyen bir azınlığın işidir; aslında, sürdürülebilir olan tek hat budur...[8]

Bu düşüncesinin hatırına, ırkçılığını, dillere ve simgesel sistemlere özcü bakışını, anlatımlarla muhayyile arasında hiyerarşi kurmasını bağışlıyorum. Başka bir devre ait yanılgılarını bağışlıyorum, zira hem pan-İslamcılığın hem pan-Arapçılığın temsil ettiği gerçekleşmeyecek düşleri anlamama da yardım etmiştir. *Qu'est-ce qu'une nation?* (Ulus Nedir?) adlı kitapçığı, ulusun temelinin ne dil birliği, ne iman cemaati, ne coğrafi süreklilik, ne de tarihi paylaşma olduğunu hatırlatmıştır bana. Ulusun tek temeli, birlikte olma arzusudur.[9] Yabancı ismimin sesinin budanarak söylendiği, İslami şeceremi ayakta tutmayı ve Avrupalı olan diğer şeceremle birleştirip karıştırmayı sürdürdüğüm Fransız topluluğunu bana seçtiren de bu arzudur. Böylelikle, bir ve aynı varlığın içinde, miras aldıklarıyla tercih ettikleri birleşmektedir.

Şiirsel ve edebi eserlerimde olduğu gibi, öğretmenlik yaşamımda veya bulunduğum alanda da İslami göndermeyi kapanmışlıktan çıkarmaya çalıştığım ölçüde, İslam'larını zikrederek Cumhuriyet'ten değişmesini isteyenler karşısında hayrete düşüyorum. Mesela yaklaşık otuz İslami derneğin temsilcisi olan bir kişi, şunu önermektedir:

Nasıl İslam'dan değişmesi isteniyorsa, laiklik de değişmelidir; zira bugün laiklik artık dini sadece özel yaşama yerleştiren bir tanımla yetinemez. Dini olanın dönüşü geneldir ve tüm toplumsal alanı sorgulamaktadır.[10]

Bu gayri makul iddiaya, Fransa'da İslami varlığın tanınması için

8. Ernest Renan, "L'Islamisme et la science", *Discours et conférences*'ın içinde, Calmann-Lévy, 6. bas., Paris, 1919, s. 402-3. Ek (Afgâni'ye cevap), *Journal des débats*, 18 Mayıs 1883 tarihli sayı.

9. Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Imprimerie nationale, Paris, 1996.

10. Fas kökenli nöropsikolog Fuad Alaoui'ye mal edilen sözler, 16 Ekim 2001 tarihli *Libération*'un içinde.

ders hizmeti görmesi gereken bir Talmud buyruğuyla cevap vereceğim: *Dina de-malhuta dina*: "Devletin yasası Tevrat'ın yasasından önce gelir."[11]

Ve nihayet, refleks, içgüdü, hayatta kalma ve varolma ilkesi olarak cemaat dayanışmasından kesinlikle çıkmak isterim; Eratostenes'in İskender'e öğrettiği ulu davranış kuralını hatırlatırsam: İnsan türünün Greklerle Barbarlar diye iki kısım halinde ele alınıp Greklerin dost Barbarların düşman sayılmasını tasvip etmeyerek, bölünme kıstasını fazilet ile namussuzluk arasına koymayı tavsiye eder: "Kötü insanlar olan Grekler çoktur ve ince bir uygarlıkları olan Barbarlar da çoktur...[12]" Bu davranış kuralının İslam'da dile getirildiğini, ilahi İbn Arabi'nin kaleminden okuduğumda da mutlu oluyorum:

Nice sevgili azizler, sinagoglarda ve kiliselerde!
Nice nefret dolu düşmanlar, camilerin safında![13]

Paris-Şam,
19 Ekim - 9 Aralık 2001

11. Kelimesi kelimesine: "Ülkenin yasasıdır yasa."
12. Aktaran Strabon, I, 4, 9, çev. Germaine Aujac, Belles Lettres, Paris, 1969.
13. İbn Arabi, *Et-Tecelliyet et-İlahiyya*, s. 458, yay. Osman Yahya, Tahran, 1988.